UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE
Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

ENRICO RAMBALDI

Le origini della Sinistra hegeliana. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer

Firenze, La Nuova Italia, 1966
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 39)

PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XXXIX

SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA

8

ENRICO RAMBALDI

LE ORIGINI DELLA SINISTRA HEGELIANA

H. HEINE, D. F. STRAUSS, L. FEUERBACH, B. BAUER

LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

PRESENTAZIONE

È noto l'interesse sviluppatosi anche in Italia, negli ultimi vent'anni, per un ampio riesame dei testi e del pensiero di Hegel e di Marx; una particolare prospettiva degli studi filosofici, sia a livello storico che nella forma del dibattito teorico diretto, ha preso appunto a proprio oggetto il rapporto fra la dottrina di Marx ed il sistema hegeliano. Si trattava di approfondire sia quanto di hegelismo fosse rimasto nel pensiero marxiano, sia i modi e le forme in cui quest'ultimo era giunto ad una critica radicale del primo e ad un deciso rovesciamento della sua tematica. Punto obbligato di indagine diveniva, per il chiarimento di quel rapporto, la formazione e lo sviluppo della sinistra hegeliana. Gli studi si sono infatti gradualmente spostati dai due autori maggiori verso la complessa trama di quel gruppo di filosofi che, legati tutti in forme diverse alla scuola hegeliana, sono venuti maturando una atmosfera culturale e teorica in cui si è reso possibile il rovesciamento materialistico e rivoluzionario dell'hegelismo.

Al chiarimento e alla comprensione delle posizioni storiche e degli sviluppi teorici della sinistra hegeliana reca il suo contributo questo volume del dott. Enrico Rambaldi, assistente volontario alla cattedra di storia della filosofia. Già nella sua dissertazione di laurea egli prese in esame la formazione e lo sviluppo della filosofia di Feuerbach fino al 1843; alcuni anni di studio trascorsi poi a Parigi ed a Bonn gli hanno consentito di allargare l'indagine ad altri autori e di approfondire in varie direzioni la conoscenza del periodo; frutto di tali ricerche è il presente lavoro che considera il decennio che va dal 1828 al 1838 e i fermenti della « sinistra » in esso maturati. Si tratta di un periodo cruciale che muove dall'azione culturale svolta da Hegel per l'affermazione della sua dottrina e giunge fino alla nascita degli « Annali di Halle » che della sinistra furono l'organo ufficiale. Alcuni importanti contributi alla conoscenza di questo periodo sono stati recati da quegli studiosi italiani che hanno preso in esame, isolatamente, lo sviluppo dottrinale

dell'uno o dell'altro degli autori che ne fanno parte e l'hanno esaminato o per l'intero arco della rispettiva evoluzione o per qualche sua parte. Il dott. Rambaldi ha seguito qui un altro procedimento, quello di considerare i dibattiti e le ricerche di piú autori che si intrecciano in un periodo di tempo ben determinato; gli autori da lui presi in considerazione sono principalmente: Heine, Strauss, Feuerbach e B. Bauer. Di Heine vengono rilevati gli spunti, cosí vivi e penetranti, volti sia a delineare un movimento storico rivoluzionario, sia a configurarne i temi dottrinali nell'ambito della teorica hegeliana. Ma la figura che occupa il centro della trattazione del dott. Rambaldi è quella di Davide F. Strauss; si può anzi dire che l'intero studio voglia mettere in particolare evidenza il contributo da lui recato alla nascita della sinistra hegeliana; egli non soltanto si fa tramite fra la cultura teologica dell'età illuministica e l'analisi filologica dei testi sacri che ne era derivata da una parte e la concezione hegeliana dei rapporti fra religione e filosofia dall'altra, ma con il suo spiccato senso storico riesce a fare della dialettica hegeliana, anziché uno strumento di asservimento del reale a vuoti procedimenti deduttivi, un criterio di intima penetrazione del processo storico aperto a profonde trasformazioni dell'atteggiamento e della realtà presenti. Il pensiero di Strauss viene esaminato nella sua formazione, nei suoi rapporti con la cultura contemporanea e specialmente con la teologia di Schleiermacher; ma il punto culminante della sua riflessione viene indicato nella critica del rapporto di predicazione di tipo speculativo, quale era largamente usato nella scuola hegeliana; tale critica mette a nudo come la filosofia non abbia il compito di sovrapporre alla realtà una trama di astrazioni che la occultino, bensí quello di muovere dalla realtà (sia pure dalla realtà storica) e di fare del pensiero lo strumento della sua comprensione e della sua trasformazione. Perciò non poteva mancare a questo punto un'analisi del lavoro condotto da Feuerbach, dagli inizi della sua riflessione fino al 1838, proprio per giungere alla determinazione teorica piú rigorosa di quel rovesciamento dei rapporti tra il soggetto ed il predicato, che è il suo contributo filosofico piú rilevante e che sta alla base del costituirsi della sinistra hegeliana. Bruno Bauer è qui presente, invece, soltanto ancora come il piú conseguente assertore di quella deduzione speculativa, nella cui demolizione la sinistra hegeliana viene prendendo coscienza di sé.

Non occorre dire molte parole circa le difficoltà che si incontrano nel dipanare i fili di un intrico storico e teorico cosí complesso come quello che qui viene trattato; non solo si incontrano difficili questioni

testuali da chiarire, ma si devono stabilire richiami e raffronti fra sviluppi paralleli; senza dire dell'ampia letteratura critica già accumulatasi su tali questioni e della necessità di vagliarne attentamente tesi ed assunti. Le diciotto appendici che accompagnano il volume sono dedicate appunto sia a chiarire le posizioni di alcuni autori minori, sia a discutere alcune interpretazioni storiche di rilievo, sia infine a tracciare nessi e riscontri fra testi ed autori diversi. In tal modo, l'autore dello studio ha cercato di non sommergere sotto il peso di troppo minuti particolari un disegno storico che metta in luce la nascita della sinistra hegeliana nel suo preciso contorno teorico; ma ha anche indicato da quale trama di sottili indagini e di ricerche filologiche il disegno storico stesso abbia bisogno di essere sorretto e verificato.

Queste le ragioni principali che indicano l'utilità della ricerca svolta dal dott. Rambaldi; le sue conclusioni potranno dare luogo, certamente, sia a integrazioni che a dissensi; delle une e degli altri è fatto il cammino che porta avanti la ricerca scientifica. Ma per l'impegno col quale l'autore ha condotto il suo studio e per i risultati conseguiti, io non posso che raccomandare la sua fatica all'attenzione ed all'interesse degli studiosi.

MARIO DAL PRA
Ordinario di Storia della filosofia

Lo studio contenuto nel presente volume è stato svolto con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

INDICE - SOMMARIO

APPENDICI

Introduzione

LA POLITICA CULTURALE DI HEGEL

Fra i tratti caratteristici della scuola hegeliana nei primi anni successivi alla morte del maestro troviamo l'illusione, suscitata dallo stesso trionfo berlinese di Hegel, oltre che dalla concezione assoluta ch'egli aveva della propria filosofia, che la *filosofia* (filosofia *tout court*, giacché tutti o quasi i discepoli dello scomparso pensavano non di essere i rappresentanti di una scuola filosofica, bensí gli alfieri dell'unica, vera e definitiva filosofia razionale) [1], potesse senz'altro contare sull'appoggio del ministero per il culto e l'educazione, retto allora da Altenstein. Soprattutto i docenti hegeliani dell'università di Berlino, seguaci di un monismo razionale assoluto, erano naturalmente inclini, in forza delle proprie teorie, a vedere nello stato un'incarnazione, forse emendabile ma sostanzialmente positiva, di quella stessa ragione universale che si sforzavano di definire al tavolo da lavoro. E fu proprio la costatazione, per lo piú inattesa e sempre dolorosa, che le cose non stavano affatto così, che spinse alcuni discepoli di Hegel, soprattutto tra i piú giovani, prima a volere a tutti i costi convincere le « autorità » che le cose avevano da essere cosí (quindi a teorizzare che lo stato in quanto reale non poteva se non esprimere la razionalità che essi stessi definivano, pena il non essere vero stato), poi a rivedere lo stesso concetto filosofico hegeliano (soprattutto per quanto attiene ai rapporti tra reale e razionale, tra idea e

---

[1] Tipica da questo punto di vista l'opera di K. F. Göschel, *Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen*, Berlin, 1832. In quest'opera scritta in memoria di Hegel il nome del filosofo non compare che rarissimamente; apologia della filosofia hegeliana, in essa l'aggettivo « hegeliana » non è *quasi mai* avvicinato al sostantivo « filosofia ». Parlando di *Philosophie*, Göschel ha tutta l' intenzione di parlare della filosofia *überhaupt*, esprimendo con ciò la propria profonda convinzione che solo la filosofia del maestro fosse veramente tale.

storia), infine a rifiutare la concezione filosofica nell'ambito della quale si erano formati (lo stesso razionalismo hegeliano con il suo impianto di speculazione « ottimista », cioè *praticamente* acritica verso la realtà).

Anticipato da Heine, è con Davide Federico Strauss che questo processo inizia in modo approfondito e coerente. Naturalmente anche prima della fioritura di questo autore nella scuola hegeliana non erano mancate divisioni, polemiche e anche defezioni [2], ma in realtà fu solo con le *Streitschriften* straussiane che la divisione della scuola in un centro, una destra ed una sinistra divenne un fatto acquisito. Nel marzo del 1838, pubblicando il secondo ed ultimo volume della *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*, Michelet dedicava una

[2] Cfr., sulla storia della scuola, le segg. opere: J. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1878[3]; ora disponibile anche, la parte che qui interessa, sotto il titolo di *Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tode*, Stuttgart, 1964; M. ROSSI, *La crisi del primo hegelismo tedesco e gli esordi filosofici di Marx e di Engels*, in « Rivista storica del socialismo », 1959, fascc. 7-8 (pp. 425-462) e 9 (pp. 131-168); il materiale qui contenuto è rielaborato e sistemato in M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, Roma, 1960-1963, 2 voll., in *II, La genesi del materialismo storico*, « Libro primo », che è intitolato « La crisi del primo hegelismo tedesco (1818-1844) », pp. 11-125, con l'aggiunta delle importanti note che trovansi alle pp. 153 sgg.; è questa di Rossi la delineazione piú ricca e piú recente che abbiamo della storia della scuola; già precedentemente del resto egli aveva pubblicato uno studio che verteva sullo stesso argomento: M. ROSSI, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel - I*, Messina, 1953. Dello stesso studioso è annunciata anche da qualche tempo una storia generale della scuola hegeliana, che auspico possa uscire presto per colmare questa che continua ad essere una lacuna della storiografia filosofica non solo italiana, ma europea. Ricordo inoltre quattro grosse opere tradotte in italiano: K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (a cura di G. COLLI), Torino, 1959[2]; elementi per la storia della scuola trovansi pure, anche se indirettamente per lo piú, in G. LUKÁCS, *La distruzione della ragione* (a cura di E. ARNAUD), Torino, 1959; A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvres*, Paris, 3 voll., 1955-1962 (trad. it. dei primi due volumi: *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, a cura di F. CAGNETTI e M. MONTANARI), Milano, 1962; F. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento* (a cura di M. BENDISCIOLI), Brescia, 1944 (traduzione parziale dell'opera F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im XIX Jahrhundert*, 1959[5], 4 voll.). Si possono anche cfr. le segg. opere: A. DREWS, *Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes*, Berlin, 1893, 2 voll.; L. LÉVY-BRUHL, *L'Allemagne dépuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne - 1700-1848*, Paris, 1890 (lo studio è di carattere assai generale, ma contiene molti spunti illuminanti); T. ZIEGLER, *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert bis zum Beginn des Weltkrieges*, Berlin, 1921[7]; W. MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, 1930; H.-M. SASS, *Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschen Schule 1830-1850*, Diss., Münster, 1962; G. M. - M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Paris, 1959.

sezione alla scuola hegeliana [3], distinguendone due periodi: quello anteriore e quello posteriore alla morte di Hegel, ed affermando che prima di quella data la scuola non sospettava affatto l'esistenza di differenziazioni profonde nel proprio seno. L'unico neo che Michelet vedeva nell'aspetto della scuola prima del 1831 è il fatto che Göschel, questo giurista bigotto e conservatore, fosse stato accettato (grazie ad una favorevole recensione di Hegel sugli « Annali berlinesi » [4]), come un rappresentante, e dei piú in vista, della scuola, nonostante che i suoi *Aforismi* esprimessero una concezione nettamente trascendente dello spirito, mentre Hegel e gli altri sarebbero senz'altro stati per l'*al di qua*.

Seppur forse eccessivamente ottimista, la visione che Michelet ci presenta della scuola quale era vivente Hegel è esatta nella misura in cui riflette una realtà storica incontestabile: la scuola era allora tenuta saldamente in pugno dall'enorme prestigio e dalla naturale autorità del suo fondatore, e con la pubblicazione degli « Annali berlinesi » era divenuta anche una vera e propria forza organizzata d'influenza culturale (e di politica culturale in senso stretto), con profonde radici nel ministero Altenstein [5]. Vero è pure che sulla compattezza della scuola non avevano sostanzialmente inciso le polemiche di Fichet *junior* e di C. H. Weisse, che dopo esser passati attraverso il metodo filosofico hegeliano ben presto pretesero di aver superato il maestro in una visione piú « positiva » soprattutto della religione e della dogmatica protestante ortodossa; costoro vennero infatti respinti dagli altri, dai « puri », e bollati come pseudo hegeliani, cioè sostanzialmente ignorati per quanto atteneva allo sviluppo della scuola [6].

Ma dopo la morte di Hegel la polemica divampò, rapida ed estrema-

---

[3] K. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, 1837-1838, 2 voll., II, pp. 627 sgg.

[4] K. F. GÖSCHEL, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniss. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*, Berlin, 1829. La rec. di G. W. F. HEGEL trovasi ora in *Berliner Schriften* (a cura di J. HOFFMEISTER), Hamburg, 1956, pp. 294-330.

[5] Si cfr. in proposito l'opera, che nel corso di questo mio studio ho spesso utilizzato, di M. LENZ, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Halle, 1910-1918, 2 tomi in 3 voll., II, 1, pp. 306 sgg.

[6] Si veda ad es. la sistematica confutazione di Fichte, messo al di fuori della filosofia, nell'opera di K. F. GÖSCHEL, *Hegel und seine Zeit*, pp. 137 sgg. Come appare da quella pagina 137, che conclude l'enunciazione di dieci tesi antifilosofiche (cioè antihegeliane) ch'essa intende confutare, l'opera di Göschel vuole essere, in pratica, una difesa della « filosofia » dalle accuse di F. H. Fichte.

mente violenta, e pomi della discordia, almeno formalmente, furono due « punti oscuri » della filosofia, anzi, del sistema del maestro: le questioni dell'*immortalità dell'anima* e della *personalità di Dio* [7]. L'hegeliano che spinse piú in là la difesa delle proposizioni ortodosse fu indubbiamente Göschel, il quale si sforzò in tutti i modi (non escluso quello di sottoporre a smaccate forzature la stessa lezione grammaticale di testi del maestro) [8] di fare di Hegel un paladino della religione protestante tradizionale, positiva. Contro di lui Michelet è violentissimo:

> « Fin tanto che Hegel visse, un certo pudore impose ancora alla sua penna la purezza di non macchiare l'oro della conoscenza razionale con una troppo rozza metafisica dell'intelletto » [9],

ma dopo la morte di Hegel, aggiunge, Göschel decadde paurosamente. Michelet rimase invece sempre risolutamente avverso ad ogni difesa dell'immortalità personale, e cita come modello di vera teologia hegeliana Marheineke [10]. Come esempio di tradimento compiutamente consumato dello spirito hegeliano e di resa incondizionata all'ortodossia, Michelet indica Bruno Bauer [11].

Ma se quelli esposti da Michelet e restanti autori che ho citato sono i motivi teorici e squisitamente filosofici della divisione della scuola, altri ve ne sono di assai piú pratici e concreti. In certo modo, Hegel era morto al momento giusto: come Fichte era scomparso in tempo per non vedere la Prussia imboccare la via della reazione, rinnegando per bocca di quello stesso re che l'aveva enunciata la speranza che il regno potesse mai divenire l'asilo della libera filosofia, cosí Hegel era morto sí dopo la rivoluzione del 1830, ch'egli non aveva capito, ma prima che contro la sua filosofia prendesse decisamente forza la marea del romanticismo e del « pensiero cristiano »; marea che si affermò nettamente già negli anni trenta, e prese il sopravvento — per quanto attiene alle posizioni

---

[7] Cfr. oltre alle opp. citt. nella nota 2 di quest'introduzione, l'appendice aggiunta da H. ROSENBERG alla riedizione di R. HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Leipzig, 1927².

[8] Cfr. la denuncia di un esempio di simili distorsioni grammaticali in K. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme...*, II, pp. 640 sgg.

[9] *Ibid.*, II, p. 643.

[10] P. MARHEINEKE, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft*, Berlin, 1819¹; Berlin, 1827²; cfr., in quest'ultima edizione, alle pp. 381, 384-385, la trattazione marheinekiana dell'immortalità.

[11] Cfr. K. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme...*, II, p. 646.

« ufficiali » degli atenei e dello stesso regno prussiano — alla fine del terzo decennio del secolo, con la morte quasi simultanea di Federico Guglielmo III e del suo ministro dell'educazione, nonché con la successiva salita al trono di Federico Guglielmo IV e la chiamata di Schelling all'università di Berlino.

L'offensiva antihegeliana da parte delle nuove gerarchie ministeriali accelererà sensibilmente il crollo della scuola, approfondendone le divisioni, anche perché, come si vedrà ad es. per Strauss, essa finí con lo sbarrare a tutti i « giovani » hegeliani la via dell'insegnamento universitario, approfondendo cosí il naturale contrasto tra le due generazioni di seguaci della filosofia di Hegel (Feuerbach, Bruno Bauer, Ruge e Strauss, per non ricordare che alcuni tra i maggiori esponenti della sinistra, furono *costretti* a rinunciare del tutto all'insegnamento accademico). Non sarà quindi inutile illustrare brevemente la fortuna « politica » della scuola hegeliana ed il suo declino, giacché ciò chiarirà il contesto nel quale divamperà la polemica tra destra e sinistra come è espressa nella storia dei pensieri di Heine, Strauss, Feuerbach e B. Bauer, pensieri che dal presente studio saranno direttamente presi in esame.

Quando si pensa all'almeno parziale successo incontrato da Hegel nello sforzo per dare un carattere di ufficialità alla propria filosofia, non si può non risalire subito al ministro Altenstein. Questi due uomini sembravano veramente fatti per intendersi: nei lunghi anni di contatti che ebbero, non conobbero mai una tensione veramente grave. Il ministro Altenstein, per quanto dedito soprattutto ai propri incarichi amministrativi, nutriva una passione non mai sopita per la filosofia. A Berlino aveva inteso le lezioni di Fichte, e sua era stata l'iniziativa di sottoporre a Hardenberg il piano che il filosofo aveva elaborato per la riforma dell'università di Erlangen. Divenuto ministro nel 1817, cioè poco dopo la « guerra di liberazione » anti napoleonica ed il congresso di Vienna, mantenne la direzione del ministero per piú di vent'anni [12]. Appena nominato, subito dimostrò di voler dare prestigio culturale alla capitale del regno, ed il suo primo atto importante fu appunto la chiamata di Hegel da Heidelberg: il 22 ottobre 1818 il filosofo iniziava le lezioni berlinesi.

Ma la reazione si stava vieppiú rafforzando, né Altenstein — che non era certo un liberale, anche se non aveva una visione angustamente

---

[12] Del suo ministero ampiamente tratta M. LENZ, *Geschichte...*, II, 2, pp. 3 sgg.

reazionaria o confessionale della cultura — seppe opporvisi. Qualche superficialissimo disordine studentesco avutosi a Berlino nell'ottobre del 1817 ma soprattutto il famoso raduno che quell'anno le *Burschenschaften* (associazioni studentesche a carattere patriottico e con ideologia per lo piú romantica ed anti razionalista) organizzarono a Wartburg fornirono il pretesto [13]. La polizia berlinese iniziò minuziosissime indagini per sapere chi tra gli studenti della capitale avesse partecipato al raduno, mentre anche Altenstein, seppur di mala voglia, dava i primi giri di vite: ad un professore popolarissimo tra gli studenti e notoriamente vicino al patriottismo nazionalistico dei giovani, Schleiermacher, Altenstein, su esplicito invito di Hardenberg, proibí di tenere seminari che presentassero addentellati con argomenti di carattere politico.

La situazione precipitò quando Karl Sand uccise Kotzebue [14]. L'evento fu preso a pretesto d'una serie d'indagini e di interrogatori per consentire al ministero degli interni di fare un censimento di tutti coloro che facevano parte delle *Burschenschaften* e dei *Turnvereine* (associazioni ginniche, anch'esse spessissimo a sfondo nazionalistico). Nell'ottobre del 1819 il raduno annuale delle *Burchenschaften* doveva svolgersi a Berlino: qualche mese prima (24 giugno) il ministro degli interni e capofila della reazione, Wittgenstein, inoltrava al re una relazione nella quale si denunciavano le *Burchenschaften* per congiura contro la corona degli Hohenzollern. Tra gli accusati di tanto crimine figurava anche un ripetitore di Hegel, Henning, da poco succeduto in questo incarico a Carové. Henning venne arrestato e tenuto in carcere per quasi due mesi; rilasciato perché riconosciuto innocente (tra l'altro piú tardi, come redattore degli « Annali berlinesi », fu tra gli esponenti di destra e finí col passare praticamente dalla parte di Schelling), dovette tuttavia attendere ancora tutto un anno prima d'essere reintegrato da Altenstein nel proprio ufficio, nonostante che con tutta probabilità il suo arresto fosse dovuto solo a una omonimia.

I professori universitari attaccati da Wittgenstein furono soprattutto due teologi molto in vista: Schleiermacher e De Wette. Dopo lun-

---

13 Sull'importanza di questo raduno e sulla funzione che esso ebbe sulla formazione e le azioni di Karl Sand, che certo fu tra i personaggi piú rappresentativi delle *Burschenschaften*, cfr. T. KOLDE, *Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach, 1810-1910...*, Erlangen-Leipzig, 1910, pp. 203-207.

14 23 marzo 1819. Karl Sand venne poi giustiziato, essendo sopravvissuto al tentativo di suicidio perpetrato immediatamente dopo aver ucciso Kotzbue, il 20 maggio 1820, tra la commozione di tutti i giovani *Burschenschaftler*.

ghe e pedantissime indagini, la polizia prussiana finí con lo scovare una lettera *privata* di De Wette alla madre di Sand, nella quale egli le esprimeva le proprie condoglianze per l'impiccagione del ragazzo [15]: poco dopo (30 settembre) il re firmava il decreto che espelleva il teologo dalle università prussiane. Wittgenstein ed i circoli a lui legati svilupparono fortissime pressioni perché fosse allontanato anche Schleiermacher, ma Altenstein, che non aveva osato difendere De Wette, questa volta si mantenne quanto meno neutrale (nonostante la sua manifesta antipatia per il teologo), cosicché il provvedimento poté essere evitato [16]; quanto alle *Burschenschaften* ed ai *Turnvereine*, vennero proibiti. Né la reazione contro questa pur debole opposizione studentesca alla Germania restaurata si fermò qui: il 20 ottobre 1820 Federico Guglielmo III firmò gli accordi di Francoforte, stipulati, su diretta pressione austriaca, tra gli stati tedeschi, accordi nei quali si faceva obbligo d'istituire presso ogni università un plenipotenziario che sorvegliasse davvicino studenti e docenti. Nella capitale Altenstein investí di quest'incarico un alto funzionario, noto per l'amicizia con Goethe e per la cultura liberale, F. Schultz. La scelta si rivelò infelicissima: Schultz passò armi e bagagli nel campo di Wittgenstein, e divenne ben presto il rappresentante della reazione più brutale all'interno dell'università. Vi furono scontri violenti tra Schultz e Schleiermacher, ed una volta che questi si rivolse al senato accademico per chiedere un voto di solidarietà contro un sopruso del plenipotenziario, ebbe l'appoggio di tutti i professori meno uno: ... Hegel! Ciò nel 1821, l'anno della *Filosofia del diritto*.

Molti sono gli episodi che si potrebbero ricordare, analoghi a questo, dai quali chiaramente appare che la fortuna ufficiale di Hegel era anche dovuta al fatto che, oggettivamente, Hegel sapeva assai bene dosare le proprie prese di posizione, evitando accuratamente qualsiasi scontro frontale con la reazione. Fu in quegli anni che egli, lasciato tran-

---

[15] Sulla vicenda De Wette, cfr. M. LENZ, *Geschichte...*, II, 1, pp. 62 sgg.

[16] Fu proprio in occasione dell'espulsione di De Wette che tra Hegel e Schleiermacher, già avversari sul piano culturale, si manifestarono violenti screzi personali e politici. Conversando una sera tra colleghi, Hegel aveva dichiarato che il ministro aveva pieno diritto d'allontanare un ordinario, a condizione che continuasse a corrispondergli lo stipendio (il che Altenstein non aveva fatto). Schleiermacher, indignato del conformismo del filosofo, aveva ribattuto che questa posizione era « pietosa », al che Hegel aveva vivacemente reagito. In un secondo tempo i due si erano scambiati delle scuse, ma i rapporti rimasero sempre freddi, piú di quanto non fossero prima.

quillo o persino appoggiato (spesso da Schultz), poté gettare le basi per la fortuna della propria scuola.

Anche Hegel però, nonostante quella propria fin troppo accorta politica d'inserimento, s'illudeva quando pensava di condizionare la politica culturale, od addirittura istituzionale, della Prussia postnapoleonica attraverso la propria influenza sul ministero di Altenstein. Nell'ottobre del 1820, prima della pubblicazione della *Filosofia del diritto* e senza fare nessunissimo riferimento all'impostazione che Hegel avrebbe voluto fosse data ai rapporti tra stato e cultura, quello che sarebbe stato il programma fondamentale della politica culturale prussiana era già stato deciso dal re: decisione che consisteva nella totale accettazione di un resoconto di *nove pagine e mezza* sottopostegli dal vescovo evangelico Eylert (che più tardi entrerà come consigliere segreto nel ministero Altenstein, proprio in veste di rappresentante della corrente religiosa conservatrice). Questo schematico *pro memoria* (*Freimütige Bemerkungen über das Verderben der jetzigen Zeit und Vorschläge, wie demselben entgegengewirkt werden könne. Ein Gutachten auf allerhöchsten Befehl*), che non fu nemmeno pubblicato e quindi sfuggí ad ogni seppur platonico dibattito culturale, molto rozzamente delineava un ordinamento « cristiano » della scuola, affermando che il cristianesimo era la migliore garanzia del trono e che non dal popolo, incapace di muoversi autonomamente, venivano le rivoluzioni, bensí dai funzionari e dagli accademici, che nella loro vana superbia culturale si erano allontanati dallo spirito di cristiana sottomissione; il *pro memoria* chiedeva inoltre amplissimi poteri discrezionali per il ministro, per il plenipotenziario governativo presso le università e per la polizia; infine proponeva di ridare il primato alla facoltà di teologia, intendendo la filosofia come semplice propedeutica delle altre discipline. Come si vede, siamo ben lontani dallo spirito hegeliano. Appoggiandosi sul consenso dato dal re a questo programma, Wittgenstein ordí allora un vasto intrigo reazionario per scalzare Altenstein dal ministero, e fallí solo per un soffio (e per l'arrendevolezza del protettore di Hegel, che eluse la battaglia) nel proprio disegno: funzionari ligi a Wittgenstein entrarono tuttavia nel ministero, ed il clima politico dell'università berlinese divenne in breve soffocante, come ebbe modo di sperimentare, su di sé, l'allora studente di teologia Ludovico Feuerbach[17]; si giunse sino a decretare che gli studenti immatricolati a Berlino non potessero lasciare la città senza il

---

[17] Vedi in proposito la trattazione al cap. IV.

benestare della polizia, nemmeno per recarsi presso altre università prussiane (maggio del 1823).

Verso il 1825 la situazione migliorò leggermente. Ora che avevano completamente vinto la partita e dominavano la situazione, Wittgenstein ed i suoi amici allentarono i freni. Altenstein riuscí a costringere Schultz a dare le dimissioni, e quale nuovo plenipotenziario designò un moderato, Beckerdoff, che seppe istituire rapporti piú amichevoli con i docenti e gli studenti. Nel 1826 venne autorizzata una raccolta di fondi per i combattenti greci, alla quale concorse anche il re, seppur velato sotto un'anonimia *pro forma*. Nella facoltà teologica, la responsabilità della colletta venne affidata all'hegeliano Marheineke. Fu in quegli anni che iniziò il vero e proprio trionfo di Hegel, trionfo che il filosofo aveva preparato non solo con il proprio atteggiamento conciliante nei confronti delle autorità, ma anche con la massima durezza nei riguardi dei molti avversari culturali e filosofici [18]. Lo strumento del quale Hegel soprattutto si servì per rafforzare le proprie posizioni e diffondere la propria impostazione filosofica, furono gli « Annali per la critica scientifica », comunemente detti « Annali berlinesi ». Già da tempo il filosofo aveva sottoposto al ministero il progetto d'una rivista diretta, in pratica, da lui, e finanziata nonché diffusa dal ministero; ma Altenstein aveva sempre nicchiato, non sentendosela di spingere a tanto il proprio appog-

[18] Quale esempio si può citare il comportamento di Hegel nei riguardi di un filosofo influenzato da Schleiermacher, E. Beneke. Questi, in qualità di libero docente, teneva da tempo corsi all'università, e chiese dunque al ministero che gli venisse corrisposto un sia pur modesto compenso. Hegel si oppose, e Schulze, il consigliere segreto hegeliano del ministro, si schierò con il proprio maestro, dichiarando che Beneke non era meritevole di aiuto dal momento che i suoi libri erano tutti uno « spaventevole errore ». Le cose arrivarono al punto che Beneke, nonché non venir pagato, venne addirittura sospeso dall'insegnamento, in attesa che il ministero conducesse a termine un'inchiesta per appurare s'egli fosse o no degno d'insegnare, anche gratuitamente, visto e considerato che la sua filosofia era sbagliata! Hegel appoggiò in pieno questa linea « dura » contro quel pur modesto avversario. La conclusione della vicenda fu che nel 1824 Beneke si vide costretto a lasciare Berlino ed addirittura il regno di Prussia, ed a recarsi a Gottinga. Solo dopo la morte di Hegel riuscí a tornare a Berlino.

Un altro esempio della potenza di Hegel si ebbe quando riuscí ad impedire che venisse nominato ordinario a Berlino Heinrich Ritter, nonostante che questi godesse degli appoggi di Ranke, Schleiermacher e Savigny! Tra il 1820 ed il 1832 insegnò a Berlino, in qualità di libero docente, anche Schopenhauer, ma in questo caso non ci fu bisogno dell'intervento di Hegel per tener in sordina la sua filosofia: ebbe sempre pochissimi allievi. Fu invece ancora Hegel che chiuse la porta di Berlino a Fichte *junior* ed all'herbartiano Stiedenroth, che pure era appoggiato dal plenipotenziario Schultz.

gio. Chi poi condusse in porto un'iniziativa editoriale assai vicina a quella che Hegel aveva sempre desiderato fu il piú « liberale » tra i rappresentanti della scuola, E. Gans, che convinse il piú prestigioso editore del tempo, il barone Cotta, a finanziare gli « Annali berlinesi ». L'avallo del ministero era rappresentato dall'assidua collaborazione alla rivista di J. Schulze, filosofo hegeliano e consigliere segreto del ministro; tra i collaboratori piú in vista, due rappresentavano la *longa manus* hegeliana rispettivamente nelle facoltà di teologia (Marheineke, che aveva come proprio avversario di maggior prestigio Schleiermacher) e di giurisprudenza (Gans, implacabilmente avversato dal *leader* della scuola storica del diritto, Savigny).

Certo Hegel ebbe allora grande successo, ma nondimeno i suoi avversari aumentavano continuamente di numero: già mentr'egli era ancora in vita, entrarono nell'università prussiana professori che poi contribuiranno attivamente allo sfacelo della scuola: proprio a Berlino ottenne la libera docenza, nel 1820, Tholuck, teologo ortodosso che sarà in campo al tempo degli attacchi contro Strauss e gli « Annali di Halle »; nel 1825 fece ingresso nella facoltà di teologia berlinese Hengstenberg. Costui, che in gioventú aveva assunto atteggiamenti liberaleggianti ed aveva conosciuto ed ammirato De Wette, diventerà, come vedremo, un sostenitore della reazione politica, dell'ortodossia pietista e dell'odio anti razionalista ed anti hegeliano. Convertito al pietismo da Tholuck, ben presto superò il maestro nel livore anti filosofico. Sia l'uno sia l'altro furono comunque importanti figure dell'offensiva anti hegeliana: nel 1825 Tholuck veniva inviato nella roccaforte del razionalismo teologico e filosofico prussiano, Halle, mentre a Berlino nel 1826 diveniva straordinario Hengstenberg, ancora giovanissimo, e a dispetto della dichiarata avversione di Altenstein (e quindi di Hegel e di Marheineke). Chi aveva rese vane queste pur potenti opposizioni era stato niente di meno che il principe ereditario, che in tal modo cominciava a preparare il terreno per la propria politica romantica di costruzione d'uno « stato cristiano ».

Come Hegel, anche Hengstenberg capí presto l'importanza di darsi uno strumento di pressione politica e culturale: nel 1827, nonostante l'opposizione del ministro, fondò la « *Evangelische Kirchenzeitung* », della quale seppe fare un'arma formidabile per combattere gli hegeliani (soprattutto i giovani, raggruppati intorno agli « Annali di Halle »). E che questo fosse stato sin dall'inizio il suo disegno appare dal fatto che per garantirsi dagli interventi di Altenstein rifiutò ogni aiuto finanziario, persino la gratuità delle spese di spedizione postale.

L'ingresso di questo pietista nella facoltà teologica di Berlino fu indubbiamente una severa sconfitta per la scuola hegeliana: Marheineke era ormai isolato di fronte ad un'alleanza anti hegeliana che comprendeva Hengstenberg, Schleiermacher, Neander ed il professore di teologia e predicatore di corte Friedrich Abraham Strauss. Ma Hegel non era uomo da lasciare il campo senza combattere duramente: ostinatamente, il suo amico Marheineke continuava a votare in modo opposto ai colleghi, e spesso faceva ricorso al ministro per rovesciare con la sua autorità il proprio stato di minoranza. E giacché Altenstein spesso lo appoggiò apertamente, favorendo quindi un'interpretazione « speculativa » — cioè hegeliana — del cristianesimo, le divergenze tra i professori di teologia divennero ben presto di pubblico dominio.

Fu questo il periodo piú degno per Hegel, Altenstein e la scuola: per quanto possibile, fecero blocco contro le tendenze ultra reazionarie e pietiste. Clamoroso fu ad esempio il caso di Otto von Gerlach, quartogenito di un'influentissima famiglia pietista ed i cui fratelli occupavano posti di primissimo piano nella burocrazia prussiana; nel febbraio del 1828 questi si presentò come candidato alla libera docenza in teologia e venne approvato da Hengstenberg, Neander e F. A. Strauss, ma bocciato da Marheineke perché ignorante degli « aspetti filosofici » (leggi « hegeliani ») della teologia. Violando il parere della maggioranza, Altenstein diede ragione a Marheineke.

Altrettanto attiva, se non piú, fu la scuola nell'ambito della facoltà giuridica, anche se i rapporti di Hegel con Gans erano meno buoni che con Marheineke. Il professore di diritto che godeva del maggior prestigio culturale era indubbiamente Savigny, anch'egli legatissimo al principe ereditario. Seppur piú giovane e autore di opere meno importanti, Gans era però popolarissimo presso gli studenti, e sapeva sfruttare con spregiudicata abilità i propri *atouts*: l'appoggio di Hegel, del ministro, di alcuni alti funzionari (anche ultra conservatori), l'amicizia con Cotta, la popolarità presso gli studenti, la propria facondia e fascino culturali. Ebreo di nascita, già amico di Heine e come lui (anzi, prima di lui) convertito alla religione protestante per non essere escluso dalla carriera accademica, Gans seppe veramente raggiungere in breve tempo una posizione di grande prestigio, tanto che poteva persino permettersi, nelle corrispondenze per il giornale di Cotta, la « Gazzetta generale d'Augusta », di far trapelare pensieri liberaleggianti. I suoi scontri con Savigny furono ancora piú violenti di quelli di Marheineke con i propri colleghi; si arrivò a veri e propri insulti, e le cose precipitarono al punto che

quando nel 1828 Gans entrò in facoltà come professore, Savigny per protesta rifiutò di continuare a prender parte alla vita accademica, e d'allora in poi si limitò solo a far lezione, disertando sedute, discorsi, premiazioni, onoranze etc.

Nel 1828, la situazione della scuola hegeliana era quindi la seguente: dominio incontrastato nella facoltà filosofica, presenza attiva in quelle teologica e giuridica; appoggio incondizionato di Schulze e grande simpatia, non disgiunta da sostegno attivo, da parte di Altenstein; controllo degli « Annali berlinesi » per mezzo di Henning, che ne era il redattore. Nel 1826, in occasione del suo genetliaco, Hegel aveva ricevuto onoranze tali che il re le stigmatizzò come eccessive; nel 1827 si recò ad incontrare Cousin, che aveva diffuso la sua filosofia in Francia, ed anche in quell'occasione ricevette altissime testimonianze di stima [19].

Sempre realista, e quindi preoccupato della sopravvivenza della scuola anche dopo la sua morte, sin da tre anni prima di scomparire Hegel aveva « designato », proprio come un regnante, un suo successore: Georg Andreas Gabler. Con lui e il ministro, Henning avviò le trattative subito dopo la scomparsa di Hegel, e già nel gennaio del 1832 Altenstein si era formalmente impegnato a chiamare a Berlino il « principe ereditario ». Ma allora (come risulta anche dalla succitata periodizzazione di Michelet) più che mai risultò chiaramente che la principale forza della scuola erano stati l'enorme prestigio e fortissima personalità di Hegel. Il declino della scuola, almeno a livello delle istituzioni accademiche, fu inarrestabile, e ad esso contribuí potentemente il futuro Federico Guglielmo IV, spinto da Hengstenberg, Savigny ed i Gerlach. Nel febbraio del 1832 costoro riuscirono ad imporre la chiamata a Berlino di Steffens, difensore filosofico dell'ortodossia luterana; sin d'allora venne fatto anche il nome di Schelling, oltre a quello di Herbart; la « *Evangelische Kirchenzeitung* » attaccò Gabler come panteista (ricordo che il problema della personalità di Dio fu uno dei punti di maggior frizione della scuola). Ma il ministro resistette, e nel 1834 Gabler venne chiamato. Fu una delusione profonda: Gabler dimostrò presto di non essere assolutamente all'altezza della cattedra: pubblicò spesso in latino le sue opere, impresse un carattere scolastico in senso deteriore all'insegnamento, ridusse il metodo hegeliano ad una sorta di

---

19 Sulla penetrazione della filosofia hegeliana in Francia tramite i canali accademici, cfr. il recente studio di G. OLDRINI, *La prima penetrazione "ortodossa" dello hegelismo in Francia*, in « Annali » dell'Istituto G. G. Feltrinelli, 1963, VI, 1964, Milano, pp. 621-646.

grimaldello con il quale, con esasperante monotonia, pretendeva aprire tutte le porte, a partire dai problemi religiosi per arrivare a quelli politici ed estetici. Entusiasticamente accolto, per la lezione inaugurale, da un'aula stracolma nella quale spiccavano gli alti funzionari che erano stati pubblico fedele di Hegel, in breve deluse tutti, e l'affluenza alle sue stucchevoli esposizioni andò sempre scemando, precipitando ben presto al di sotto della media di altri hegeliani, come Michelet e Hotho, che occupavano posti di molto minor prestigio. La figura di maggior spicco tra gli hegeliani divenne allora Gans, che sottolineava volentieri il carattere liberaleggiante alla scuola, e che alle sue lezioni poteva vantare sino a novecento uditori [20].

Ma tra il 1839 e il 1840 scomparvero sia Gans, sia il re, sia Altenstein. La polemica all'interno della scuola era allora già scoppiata, ma questi tre decessi l'aggravarono notevolmente. Con il nuovo ministro, Eichhorn, Berlino cesserà d' essere la roccaforte dell' hegelismo. Sulla cattedra di Hegel s'insediò Schelling, su quella di Gans, Friedrich Julius Stahl; il trono passò da un conservatore reazionario, che aveva tradito la promessa d'una costituzione ma che tuttavia aveva almeno avuto una formazione illuminista e reazionalista, ad un reazionario romantico, « cristiano », che quella promessa voleva seppellire per sempre e che favoriva attivamente il trionfo del pietismo. Quale il re, tale il suo ministro Eichhorn: agli hegeliani che ancora non erano in cattedra vennero chiuse tutte le porte, e Bruno Bauer si vide addirittura ritirare la libera docenza [21]. È indubbio che quest'ultima circostanza, forse piú d'ogni altra, fece concretamente sentire ai « giovani » che con le autorità costituite non c'era piú nulla da fare: le loro critiche divennero sempre piú radicali, e ben presto la stessa impostazione razionale e dialettica hegeliana venne respinta. Con la soppressione degli « Annali tedeschi » (primi di gennaio del 1843), con la pubblicazione delle *Tesi* di Feuerbach a Zu-

[20] Per ben due volte Gans provocò l'intervento dei reazionari; la prima volta nel *Winter-Semester* 1833-1834, quando affisse all'albo l'annuncio d'un corso sulla « storia di Napoleone ». Il ministro di gabinetto del re scrisse ad Altenstein, chiedendo che il programma venisse modificato e che il docente si astenesse da ogni apprezzamento di carattere politico e costituzionale. Gans modificò il titolo in « storia dell'epoca presente », ma mantenne le lezioni progettate. Nel *Winter-Semester* 1838-1839 Gans tenne un corso sulla pace di Westfalia, ed anche in quest'occasione si espresse in modo poco ortodosso, tanto che l'allora ministro degli interni, Rochow, intervenne presso Altenstein. Sia nell'uno sia nell'altro caso, tuttavia, il ministro dell'istruzione protesse il proprio pupillo.

[21] Vedi in proposito il cap. VI.

rigo e degli « Annali franco-tedeschi » di Ruge e di Marx a Parigi, il razionalismo speculativo del filosofo di Stoccarda lasciava il campo al sensismo di Feuerbach prima, ed alla concezione marxiana della storia e della filosofia poi. Con Rosenkranz, Marheineke e gli altri « professori », l'hegelismo continuò a vivere anche dopo il 1844 e persino dopo il 1848, ma ormai ridotto a semplice esistenza accademica, e per di piú stentata e di minoranza, e anche ciò solo fin tanto che vissero gli antichi discepoli del maestro. Poi, la fama di Hegel conobbe una eclissi, dalla quale è stata riscattata nel nostro secolo.

Scopo di questo studio, che verte principalmente sull'opera di Strauss e sulla caratterizzazione anti deduzionistica ch'egli diede al metodo filosofico e culturale hegeliano, e secondariamente su altri autori del *milieu* di sinistra o del giovane hegelismo, è di esaminare analiticamente un momento che penso essere fondamentale per intendere quell'enorme travaglio di pensiero che permise di passare con stupefacente rapidità da Hegel a Marx: il momento della critica filosofica (e filologica) della religione, nonché l'inarrestabile approdare di questa (sia per motivi immanenti alla formazione hegeliana di Strauss, sia per motivi storici « generali », quale la succitata crisi delle strutture accademiche e piú generalmente politiche della Germania del tempo) ad una tripartizione della scuola in destra, centro e sinistra, ed alla nascita di una visione del mondo decisamente « pratica », cioè sensistica, antispeculativa e « politicizzata ».

Chiudendo l'introduzione a questo studio, ringrazio affettuosamente il prof. Mario Dal Pra, al quale sono debitore di gran parte della mia formazione culturale e sotto la cui guida ho iniziato ed approfondito gli studi sulla scuola hegeliana. Altrettanto affettuosamente ringrazio il prof. Ludovico Geymonat, anch'egli sicura guida della mia formazione. Un grato ricordo infine ai proff. Leo Lugarini, Enzo Paci ed Umberto Segre, che lessero a suo tempo la mia tesi di laurea e mi spinsero a proseguire le ricerche. Mi è caro dedicare questo volume a Lidia ed Amilcare Zamorani.

Milano, 20 febbraio 1966.

AVVERTENZA. - Oltre alle note ed al testo, il lavoro comprende anche una serie di appendici, nelle quali ho ordinato alcuni ampliamenti che mi parevano interessanti, ma che erano troppo estesi per essere costretti in nota, e troppo poco inerenti al nocciolo della trattazione per essere accolti nel testo. Avverto che le indicazioni bibliografiche nonché lo svolgimento del lavoro suppongono che queste appendici siano lette mano a mano che ci si imbatte nella nota che rimanda ad esse.

CAPITOLO I

HEINE ED I PRIMORDI D'UNA PROBLEMATICA HEGELIANA DI SINISTRA

§ 1. - HEINE IN GERMANIA.

Nel suo notissimo *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*[1], Engels scriveva che H. Heine era stato il primo ad intendere la portata rivoluzionaria della tradizione filosofica da Kant in poi, portata rivoluzionaria che paragona a quella avuta dai *philosophes* del XVIII secolo, nonostante la diversità delle due culture: i francesi spesso sul punto di finire alla Bastiglia,

> « i tedeschi, invece, professori, maestri della gioventú insediati dallo stato; i loro scritti accolti come testi di scuola, e il sistema che coronava tutta l'evoluzione (della filosofia classica tedesca), il sistema hegeliano, elevato persino in certo qual modo al grado di regia filosofia di stato prussiana! E dietro a questi professori, dietro alle loro parole pedantescamente oscure, nei loro periodi pesanti e noiosi avrebbe dovuto celarsi la rivoluzione? E non erano proprio coloro che passavano allora per i rappresentanti della rivoluzione, i liberali[2], i nemici piú accaniti di questa filosofia che gettava la confusione negli spiriti? Ma ciò che non vedevano né il governo né i

---

[1] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, 1950.

[2] Il riferimento engelsiano è certo alla polemica di Hegel con Fries, esponente teorico del liberalismo romantico delle associazioni patriottiche studentesche (*Burschenschaften*), il quale aveva assistito anche al piú noto raduno, che aveva messo in allarme tutte le cancellerie tedesche, dei goliardi liberali: la festa di Wartburg, del 18 ottobre 1817. Cfr. in proposito G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto ossia diritto naturale e scienza dello stato in compendio* (trad. di F. MESSINEO). *Con le note alla filosofia del diritto* (trad. di A. PLEBE), Bari, 1954², p. 9.

liberali, lo vide sin dal 1833 per lo meno *un* uomo. È vero ch'egli si chiamava Enrico Heine! »[3].

L'opera alla quale Engels soprattutto allude è certo *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*[4]. Ma se si scorrono anche solo brevemente le altre opere che Heine compose anteriormente all'1 gennaio 1838, data della pubblicazione del primo numero degli « Annali di Halle »[5], e che convenzionalmente possiamo considerare come la consacrazione dell'avvenuta formazione di uno schieramento di sinistra, ci si avvede subito che questa concezione dell'hegelismo era uno dei capisaldi del suo atteggiamento culturale. Nelle pagine del poeta troviamo non solo una valutazione « liberale » della tradizione filosofica tedesca, simile a quella di Engels sopra citata, ma anche molti spunti e temi che, se riuniti, disegnano chiaramente un atteggiamento d'opposizione a tutto il mondo della restaurazione, ed a volte anche agli ordinamenti sociali della prima rivoluzione industriale. La breve trattazione che di Heine qui si dà non pretende essere uno studio esauriente sull'autore; studio che non può darsi senza un inserimento delle sue opere nel piú generale contesto storico e nel movimento letterario della giovane Germania; vuole solo rilevare una serie di spunti che hanno il loro peso nella preparazione della sinistra.

---

[3] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach...*, pp. 11-12.

[4] Per le citazioni, cfr. H. HEINE, *Sämtliche Werke* (a cura di E. ELSTER), Leipzig-Wien, s. d. (prefazione del luglio 1890), 7 voll. Lo scritto *Zur Geschichte...* trovasi in IV, pp. 161-296. Di questa edizione sono stati riediti a Lipsia, 1925, i primi quattro volumi, ma senza indice delle varianti. Potendo, avrei preferito utilizzare H. HEINE, *Sämtliche Werke* (a cura di O. WALZEL e J. FRÄNKEL), Leipzig, 1911-1915, 1920, ma purtroppo non ne potevo disporre per un sufficiente arco di tempo. La ELSTER è tuttavia un'edizione ottima.

Nonostante che le mie citazioni, per un ovvio criterio d'unitarietà, siano tutte da quest'edizione, esistono varie traduzioni in lingua italiana di testi cui mi riferirò in questo studio. Ricordo quelle di opere complete: *Lutezia* (trad. ed intr. di F. AMOROSO), Torino, 1959; *Per la storia della religione e della filosofia in Germania* (a cura di O. FERRARI), Milano, 1945; *Italia (impressioni di viaggio)* (a cura di B. MAFFI), Milano, 1951; *Germania e Inghilterra (impressioni di viaggio)* (a cura di B. MAFFI), Milano, 1956; *La scuola romantica*, Milano, 1927.

[5] « *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* », redatti da A. RUGE e T. ECHTERMEYER. Gli « Annali di Halle » uscirono dall'1 gennaio 1838 al 30 giugno 1841; ad essi seguirono i « *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* », che furono curati sempre da Ruge, ma nominalmente erano sotto la responsabilità dell'editore (lo stesso che aveva già edito gli « Annali di Halle » prima delle noie con la censura, O. Wigand, di Lipsia), e che apparvero dal 2 luglio 1841 al 7 gennaio 1843, data in cui vennero definitivamente soppressi dalla censura.

Spunti di « sinistra » apparvero in Heine già prima del 1834 [6]. Nella *Harzreise* [7], che è di dieci anni prima, egli si era già seppur brevemente soffermato a descrivere la durezza inumana della vita dei minatori [8]; invero non è con chiaro e inequivocabile intento polemico che sottolinea la povertà e la miseria di quel proletariato, ed anzi il passo termina con una esaltazione della « fedeltà » del popolo ai suoi príncipi, e con una presentazione non priva di retorica della frugalità e dignità di quella vita; tuttavia va segnalata la presenza d'un interesse sociale che ben presto sarebbe divenuto d'opposizione; e che fosse presente, è dimostrato da un altro resoconto di viaggi di qualche anno posteriore, gli *Englische Fragmente*, del 1828 [9]. Narrando le impressioni suscitategli da un viaggio a Londra, il giovane poeta ci dà una descrizione drammatica del quartiere di *West End*, e si sofferma sul contrasto tra l'aristocratica ricchezza di certe strade e la spaventosa povertà di altre, dove si ammassavano le prime vittime della rivoluzione industriale inglese. Heine, ovviamente, non parla *expressis verbis* di rivoluzione industriale. Povertà estrema ed enorme ricchezza gli appaiono tuttavia già da collegarsi [10].

---

[6] Cfr. E. ELSTER, *Einleitung* a H. HEINE, *Zur Geschichte...*, in *Sämtliche Werke*, IV, pp. 145-152. Il testo, contrariamente a quanto afferma Engels nel passo succitato, venne edito nel 1834, non nel 1833.

Uno studio su Heine ricco di fecondi inserimenti della problematica dell'autore nel contesto della giovane Germania e della cultura tedesca in generale, devesi a G. TONELLI, *Heine e la Germania*, Palermo, 1963. Il libro non ha avuto la diffusione che merita. Tonelli ha studiato soprattutto gli anni 1830-1844, giungendo indubbiamente a scoprire « uno Heine nuovo, e capace di valori poetici ancora insospettati » (p. 9). Le opere su cui maggiormente si sofferma (studiandone per esteso la genesi culturale) sono l'*Atta Troll* e *Deutschland. Ein Wintermärchen*.

[7] L'operetta venne pubblicata ad Amburgo nel 1826, come prima parte dei *Reisebilder*, ma era stata composta due anni prima. Citazioni da: H. HEINE, *Die Harzreise*, in *Sämtliche Werke*, III, pp. 13-78. Sul periodo anteriore di Heine, cfr. anche L. DUCROS, *H. Heine et son temps (1799-1827)*, Paris, 1886, monografia invecchiata, ma molto precisa.

[8] H. HEINE, *Die Harzreise*, pp. 28-31.

[9] H. HEINE, *Englische Fragmente*, in *Sämtliche Werke*, III, pp. 431-505. Apparvero dapprima nel IV volume dei *Reisebilder*, Hamburg, 1831, il cui titolo esatto suonava: *Nachträge zu den Reisebildern*; erano però stati composti anni prima, nel 1828, dopo un viaggio in Inghilterra.

[10] *Ibid.*, pp. 441-442. Non è azzardato supporre che Heine avesse già, a quell'epoca, interessi sociali in senso proprio. Il 22 aprile 1829 scriveva all'amico M. Moser chiedendogli dove si potesse trovare « *Le Globe* », foglio d'ispirazione saint-simoniana. Cfr. in H. HEINE, *Briefe. Erste Gesamtausgabe nach den Handschriften herausgegeben* (a cura di F. HIRTH), Mainz, 1948-1957, 6 voll., in I, pp. 386-387.

Ma c'è soprattutto *un* elemento che caratterizza lo Heine di questi anni come oppositore della Germania restaurata, e fa di lui un isolato nel contesto culturale del tempo: il suo acceso bonapartismo. Nel valutarlo, dobbiamo tener presente che egli era nato in una delle città renane annesse alla Francia [11], e che come cittadino francese aveva goduto anche dell'emancipazione attuata da Napoleone a favore degli ebrei, e poi ritrattata dal governo prussiano. Bonapartista il poeta resterà tutta la vita; qui, negli *Englische Fragmente*, egli si manifesta tale in una polemica contro Walter Scott, che nel suo *The life of Napoleon Buonaparte* aveva scritto che l'ex imperatore era morto di cancro. Per Heine egli era stato assassinato, anche se non materialmente, dagli inglesi, e parlando di Sant'Elena, la indica come « lo scoglio del martire » [12]. E ciò in un libro destinato al pubblico tedesco, in una Germania che, in tutti i suoi aspetti, da Napoleone era stata mutilata, umiliata, ed addirittura ridicolizzata nella battaglia di Jena; in una Germania in cui il ricordo delle brucianti sconfitte era ancora vivissimo; nella quale tutta la cultura « liberale » si richiamava alla guerra di liberazione antinapoleonica come pegno di libertà e di progresso; per non parlare della restaurazione, che condannando unanime il « tiranno » abbattuto dal *Freiheitskrieg* celebrava, nell'oppressione, il proprio crisma di legittimità e di « vera » libertà [13].

In un capitolo degli *Englische Fragmente* intitolato « Il debito » [14], Heine sostiene che la Gran Bretagna aveva mosso implacabile guerra alla rivoluzione francese ed a Napoleone unicamente per impedire che la ventata di libertà che spazzava il continente la investisse, che venis-

---

Cfr. in proposito anche F. Hirth, *Heinrich Heine und seine französischen Freunde*, Mainz, 1949, p. 25.

[11] Il fatto di essere nato in territorio francese, tornò piú tardi assai utile a Heine. Il 25 gennaio 1845, Guizot, venendo incontro alle pressanti richieste del governo di Federico Guglielmo IV contro i redattori di « *Vorwärts!* », ordinava, tramite il ministro degli interni Duchâtel, l'espulsione dalla Francia di Heine, Ruge, Börnstein, Bernays, Marx, Bakúnin e Bürgers. Tra coloro che riuscirono ad evitare la misura repressiva, due si appoggiarono a considerazioni giuridiche: A. Ruge sul fatto di essere cittadino sassone e Heine sulla legge francese del 14 ottobre 1814, secondo la quale tutti coloro che erano nati in territori che tra il 1791 ed il 1801 erano stati francesi, avevano vita natural durante il diritto di stabilirsi in Francia ed esercitarvi i diritti civili anche senza assumere la cittadinanza.

[12] H. Heine, *Englische Fragmente*, p. 454.

[13] Sulla grande importanza che per la cultura « di sinistra » ebbe il richiamo alla guerra di liberazione contro Napoleone, si veda l'appendice I al presente lavoro.

[14] H. Heine, *Englische Fragmente*, ecc., pp. 461-471.

sero intaccati i privilegi della camera dei *lords* e della aristocrazia e che si procedesse ad una riforma democratica del tanto vantato parlamento inglese. Non solo: aggiunge che le enormi spese belliche furono fatte ricadere unicamente sui poveri, con aumenti delle tasse e conseguente estensione della miseria. Infine, afferma che la politica coloniale inglese è fatta non a profitto della nazione, che anzi in quella politica si dissangua, ma unicamente ad uso e consumo degli azionisti delle grandi compagnie e degli speculatori [15].

Ma di particolare interesse è soprattutto il capitolo XI, intitolato « La liberazione » [16]: in esso (ed occorre ricordare che il testo, del 1828, è di ben dieci anni anteriore agli « Annali di Halle ») Heine collega intimamente l'emancipazione politica all'emancipazione religiosa, l'una e l'altra riscattatrici delle due forme di schiavitù lasciateci in retaggio dall'antico Egitto faraonico:

> « Dal fango della vallata del Nilo salirono non solo i coccodrilli, che sanno piangere tanto bene, ma anche quei preti che sanno farlo ancora meglio, e quel ceto privilegiato ereditario di guerrieri, che è ancor peggio dei coccodrilli per sete di uccidere e voracità » [17].

È, questo del necessario collegamento tra emancipazione politica ed emancipazione religiosa, tema certo della massima importanza per la formazione della sinistra, per la quale ateismo e radicalismo politico saranno strettamente congiunti. Ma del resto è da aggiungere che, in generale, l'Heine del 1828 era assai più radicale e più avanzato di quanto ad es. A. Ruge — e si tenga presente che, in quanto redattore dell'organo, egli dava praticamente il *la* agli " Annali di Halle " — sarebbe stato dieci anni dopo. Nel primo anno di vita del periodico, A. Ruge e gli altri futuri « rivoluzionari » facevano ancora a gara con Hengstenberg e la sua « *Evangelische Kirchenzeitung* » [18] nell'esorcizzare la rivoluzione gia-

---

[15] *Ibid.*, pp. 461 sgg.

[16] *Ibid.*, pp. 494 sgg.

[17] *Ibid.*, p. 494.

[18] La polemica tra gli « Annali di Halle » e la « *Evangelische Kirchenzeitung* » era ovviamente inevitabile, essendo il foglio di Hengstenberg non solo reazionario (e quindi contrario al liberalismo seppur controllato della prima annata degli « Annali »), ma anche antihegeliano in generale, e come tale avversario degli stessi « Annali berlinesi ». Allo scontro diretto e frontale si giunse in occasione della questione dell'arcivescovo di Colonia e dei matrimoni misti. Nelle citate recensioni a Görres, Leo e Hengstenberg, Ruge insiste lungamente sulla complicità di Hengstenberg e Görres con la rivoluzione antilegittimista, almeno nella misura in cui la loro cieca

cobina: quando si accusavano i giovani hegeliani di preparare la rivoluzione, Ruge invariabilmente rispondeva di non essere affatto rivoluzionario, di avere in odio la violenza giacobina e di essere fiero di appartenere allo stato prussiano in quanto stato che aveva reso superflua la rivoluzione, di esser disgustato dal « terrore » e di volere le riforme fatte dalla corona proprio per evitare alla Prussia il destino che era stato della Francia [19]. Heine invece nel 1828 scrive esplicitamente che è solo dalla

---

e fanatica opposizione a qualsivoglia forma di liberalizzazione provoca il contraccolpo d'eccessi rivoluzionari. Uno dei temi preferiti di Ruge in quegli anni è dunque questo: io sono cittadino prussiano migliore e più leale alla dinastia degli Hohenzollern di quanto non siano Leo e Hengstenberg (che vivevano entrambi in Prussia, il primo a Halle, il secondo a Berlino; Görres invece dopo la conversione al cattolicesimo aveva lasciato la Prussia per stabilirsi a Monaco, roccaforte del cattolicesimo tedesco), giacché la mia azione liberalizzatrice è nella linea dello spirito protestante prussiano e, se fatta propria dai governi, taglia le unghie alla rivoluzione, rendendola inutile. Leo e Hengstenberg, invece, con la loro interpretazione pietistica del protestantesimo, sono pessimi prussiani, giacché tradiscono la vera essenza della storia del regno e vogliono l'istituzione d'una *inquisizione protestante* (A. RUGE, *Preussen und die Reaktion...*, p. 43); sono quindi i migliori alleati del cattolicesimo di Görres, il quale non solo è decisamente antiprussiano, ma anche, pretendendo esorcizzarla, in realtà provoca la rivoluzione. — Non solo: Ruge giunse a « denunciare » a propria volta Hengstenberg quale provocatore e sobillatore diretto di rivoluzioni; a lui credo infatti sia senz'altro d'attribuirsi il saggio *Die evangelische Kirchenzeitung und die Revolution*, apparso anonimo in « Annali di Halle », n. 5, 6 gennaio 1840, cc. 39-40, ove ci si richiama alle vicende della rivoluzione scoppiata il 6 settembre 1839 a Zurigo a seguito della chiamata di Strauss alla locale università. L'eventualità che l'« eretico » Strauss insegnasse teologia dalla cattedra diede esca alle polveri che i reazionari zurighesi avevano da lunga pezza preparato contro il borgomastro liberale Hirzel. In quell'occasione la « *Evangelische Kirchenzeitung* », in un articolo intitolato *Die Bewegung im Kanton Zürich*, del novembre 1839, aveva esaltato l'azione contraria all'ateismo dei contadini svizzeri, nonché il modo in cui i loro pastori li avevano guidati alla « rivoluzione ». Ciò diede a Ruge il destro per scrivere: vedete? Hengstenberg non è affatto legittimista, bensí pronto a tutto per fanatismo religioso. Questo concetto appare anche in A. RUGE, recensione a D. SCHULZ, *Das Wesen und Treiben der berliner evangelischen Kirchenzeitung*, Breslau, 1839; rec. in « Annali di Halle », dal n. 175, 23 luglio 1839, cc. 1393-1396, al n. 178, 26 luglio 1839, cc. 1417-1424 (cfr. soprattutto c. 1417).

[19] Indicativo da questo punto di vista il saggio apparso a firma R. (certo A. RUGE), *Consequenzen der Reaction*, in « Annali di Halle », n. 35, 10 novembre 1840, cc. 279-280, quando ormai la fiducia di Ruge nella sovranità della scienza filosofica hegeliana in Prussia comincia a venir meno. Egli avvisa il governo prussiano: badate bene, se scivolate sempre piú nella reazione romantica e pietistica e negate le necessarie riforme politiche, la reazione diverrà sempre piú forte e violenta e metterà in discussione lo stesso principio legittimista, come hanno già fatto l'arcivescovo di Colonia ed il clero delle campagne zurighesi; il dibattito cesserà allora di muoversi sul piano scientifico per diventare di pertinenza della *vita*: i progressisti, cioè, saranno costretti a ricorrere alla rivoluzione, chiamando in campo « l'in-

rivoluzione dell'ottantanove che la Germania ha imparato che cosa sia libertà; ecco come la presenta:

« Parlo della rivoluzione francese, di quell'epoca d'importanza mondiale, nella quale la dottrina della libertà e dell'uguaglianza sorse tanto vittoriosamente da quell'universale fonte di conoscenza che noi chiamiamo ragione »[20].

Egli difende la rivoluzione dall'accusa di essere stata sanguinaria e terribile; certo si usava la ghigliottina,

« questa macchina salutare è stata messa in opera un po' spesso, ma tuttavia solo per malattie incurabili, ad es. tradimento, menzogna e debolezza »[21].

Ci hanno attaccato, prosegue Heine, dicendo che siamo dei senzadio,

« cosí il popolo viene chiamato la canaglia, la libertà viene chiamata insolenza, e con gli occhi rivolti al cielo e pii sospiri ci si lagna e rammarica che noi saremmo frivoli e non avremmo religione »[22].

È vero invece il contrario, ribatte: noi ed il nostro tempo rappresentiamo la vera santità, che riscatta le colpe del passato.

Appare qui dunque, accanto alla polemica antireligiosa (meglio: anticlericale, anticonfessionale e contro la trascendenza), una concezione a sua volta religiosa, di religiosità laica, terrena, che coincide con un forte sentimento etico della propria missione di uomo che combatte per la libertà:

« Sí... la libertà è una nuova religione, la religione del nostro tempo. Anche se Cristo non è il Dio di questa religione, è tuttavia un alto

---

tera massa del popolo » (c. 280). Questo articolo (molto interessante per lo studio del passaggio da un hegelismo scientifico e teorico ad uno *pratico*) esprime l'estremo tentativo di convincere il governo prussiano della giustezza della posizione difesa dagli « Annali di Halle » nei mesi precedenti: veri responsabili delle rivoluzioni sono gli ultra reazionari, che opponendosi cocciutamente al libero dibattito scientifico (con la censura) ed alla costituzione liberale e riformatrice, costringono le masse ad agire; chi veramente intorbida le acque sono i reazionari, siano essi pietisti o cattolici, alleati contro la scienza. Per lo sviluppo di queste tesi, cfr. ad es. A. Ruge, *Der Pietismus und die Jesuiten*, in « Annali di Halle », dal n. 31, 5 febbraio 1839, cc. 241-245, al n. 36, 11 febbraio 1839, cc. 286-288 (soprattutto n. 35, 9 febbraio 1839, cc. 276-278).

[20] H. Heine, *Englische Fragmente*, p. 498.

[21] *Ibid.*, p. 500.

[22] *Ibid.*, p. 500.

sacerdote della stessa, ed il suo nome splende nei cuori dei seguaci, arrecando la beatitudine »[23].

Aggiunge però, a togliere ogni dubbio sul significato terreno dell'immagine:

« Ma il popolo eletto della nuova religione sono i francesi, nella loro lingua sono scritti i primi vangeli ed i primi dogmi; Parigi è la nuova Gerusalemme ed il Reno è il Giordano che separa la sacra terra della libertà dal paese dei filistei »[24].

Il passo ci svela chiaramente la carica d'opposizione di Heine, bonapartista e giacobino (la contraddizione non deve stupire; ricordiamoci sia dell'emancipazione ebraica, sia del fatto che Heine era soprattutto poeta, e che la figura del « martire di Sant'Elena » sollecitava anche la sua ispirazione e fantasia; famosissima è tra le altre una poesia che dettò per l'imperatore sconfitto, *I granatieri*[25]. Del resto, si veda qui appresso, Heine sapeva ben distinguere tra Napoleone comandante degli eserciti repubblicani nella prima campagna d'Italia, e Napoleone imperatore).

Una conferma di questi atteggiamenti ritroviamo anche in *Reise von München nach Genua*, del 1829[26]. Anche qui appare chiaramente l'enorme ammirazione del poeta per Napoleone, che egli in larga misura identifica con la rivoluzione francese; il Napoleone posteriore non è, almeno in questo testo, altrettanto caro al poeta quanto il giovane e geniale stratega rivoluzionario che sui campi di Marengo sconfiggeva gli eserciti della reazione:

« Ti prego — scrive — caro lettore, non considerarmi incondizionatamente bonapartista; il mio omaggio è non per le azioni, bensí solo

---

[23] *Ibid.*, p. 501.

[24] *Ibid.*, *p.* 501. Su tutta questa caratterologia storica, culturale e filosofica dei popoli europei si è soffermato G. TONELLI, *Heine*, ed. cit., che fa anche rimandi alla tradizione di caratterologia etnica presente in Germania (Kant, Herder, W. v. Humbolt) ed in Francia (Madame De Staël, Michelet) (pp. 24 sgg.). A mio giudizio però lo studioso ha voluto prescindere in modo troppo radicale da una dimensione storica, sicché i giudizi di Heine sui francesi, gli inglesi, i tedeschi e gli ebrei appaiono accostati tra loro con una certa astrattezza.

[25] Una traduzione italiana di questa lirica, che ha conosciuto un successo enorme, in H. HEINE, *Poesie* (trad. a cura di F. AMOROSO), Milano-Napoli, 1952, pp. 35-36.

[26] H. HEINE, *Reise von München nach Genua*, in *Sämtliche Werke*, III, pp. 211-288. L'opera apparve nel 1829, ad Amburgo; il viaggio era stato compiuto nel 1828, e la sua descrizione fa parte dei *Reisebilder. Dritter Teil.*

per il genio dell'uomo. Incondizionatamente l'amo soltanto sino al diciotto brumaio — allora egli tradí la libertà »[27].

E di questa stessa libertà, di questa stessa rivoluzione Heine si presenta come alfiere, e conviene rilevare che la caratteristica di questi testi dovuti alla penna di un poeta così delicato e sognatore e di tanto anteriori alla formazione della sinistra hegeliana, è che spesso in essi Heine mostra di avere della libertà un sentimento affatto empirico, pratico, terreno. Abbiamo già detto degli esorcismi antirivoluzionari della prima annata degli « Annali di Halle »: occorrerà giungere ancora parecchio piú in là (la data critica è in questo caso, forse, la soppressione degli « Annali di Halle » e l'apparizione degli « Annali tedeschi », cioè il luglio del 1841)[28] perché dall'empireo della « libertà protestante » e squisitamente « prussiana » si passi ad un concetto piú concreto di libertà. Nel 1838, ad es., A. Ruge considerava ancora come secondaria, volgarmente empirica ed imbevuta di razionalismo astratto la richiesta di precise norme legali che tutelassero il cittadino di fronte all'autorità; la libertà, affermava, non è norma empirica, inscritta in un determinato e concreto *corpus* giuridico, bensí soprattutto, anche se non esclusivamente, credo filosofico. La libertà « alla francese », cioè quella della convenzione, del comitato di salute pubblica o anche semplicemente dell'assemblea legislativa, appariva quindi al Ruge 1838 troppo empirica, digiuna come era di filosofia hegeliana, di dialettica triadica, di *Geist* etc. Egli rimproverava tra l'altro ad Heine proprio di essersi francesizzato[29], e mai si sarebbe sognato di scrivere frasi esaltanti l'egalitarismo illuministico dei giacobini francesi che

« cercarono — scrive invece Heine — di conquistare a forza l'eguaglianza tagliando senza preamboli le teste di coloro che volevano sporgere a tutti i costi, e la rivoluzione fu un segnale per la *guerra di liberazione* (corsivo mio) dell'umanità »[30]. E anche: « Rendiamo merito ai francesi! Essi si presero cura dei due maggiori bisogni della società umana, del buon cibo e dell'uguaglianza civile »[31].

---

[27] *Ibid.*, pp. 273-274.

[28] Su queste vicende, si veda appendice II.

[29] Sui rapporti tra Ruge e Heine, che non hanno potuto esser costretti nella dimensione di una nota, si veda l'appendice III. La storia dei loro rapporti è interessante proprio perché mostra in modo concreto quanto acutamente Heine abbia saputo anticipare futuri sviluppi della sinistra.

[30] H. HEINE, *Reise von München nach Genua*, p. 276.

[31] *Ibid.*, p. 276.

Ho messo in corsivo « *guerra di liberazione* » per sottolineare, ancora una volta, il carattere precocissimo ed unico dell'opposizione heineiana: per i liberali tedeschi degli anni trenta ed anche dopo, le guerre di liberazione erano proprio quelle fatte contro Napoleone e la Francia, come si è detto.

Heine insomma si impegna al massimo, nella Germania codina e cauta del tempo, per l'emancipazione politica e sociale dell'umanità (il « buon cibo » messo tra i due maggiori bisogni dell'umanità!). La visita a Londra, con gli spettacoli di miseria che gli aveva offerto l'aveva veramente colpito, tanto da indurlo ad anteporre addirittura, lui finissimo lirico di poesie d'amore per le proprie cugine, la missione di apostolo della libertà a quella di poeta:

> « Veramente non so se merito che un giorno mi si decori il sarcofago d'una corona d'alloro. La poesia, per tanto che l'abbia amata, fu per me sempre soltanto santo giocattolo, o mezzo consacrato per scopi celesti. Non ho mai annesso molta importanza alla fama poetica, e che si lodino o critichino le mie canzoni, poco m'importa. Ma una spada dovreste posarmi sul sarcofago; poiché sono stato un valoroso soldato nella guerra di liberazione dell'umanità » [32].

---

[32] *Ibid.*, p. 281. Non sempre, tuttavia, Heine seppe essere coerente con questo conclamato amore per la libertà. In quella stessa Monaco dalla quale si stava allontanando era anzi caduto in gravi scorrettezze verso la causa liberale. Nel 1828, durante il proprio soggiorno nella capitale bavarese, Heine (anch'egli allora sperava in una sistemazione accademica) divenne redattore della rivista « *Politische Annalen* », organo di fronda antiassolutista. In tale veste, ed all'insaputa dell'altro redattore, Lindner, Heine entrò in contatto con Johannes Witt von Dörring, ex liberale passato al servizio del governo bavarese e del duca di Braunschweig. Se si tiene conto che non piú tardi dell' 1 dicembre 1827 Heine aveva dichiarato, in una lettera al proprio editore Campe, di intrattenere contatti con Dörring solo per questioni di « donne e teatro », e di non volerne altri (cfr. H. HEINE, *Briefe...*, I, pp. 334-335), e che meno di due mesi dopo, il 23 gennaio 1828, s'impegnava per lettera con quello stesso Dörring (all'insaputa, ripeto, di Lindner; cfr. *ibid.*, pp. 344-346; la lettera ivi riportata è erroneamente datata 23 gennaio 1827) a pubblicare sulla rivista un suo articolo, non si può non stupire, soprattutto leggendo che Heine sperava, in cambio, di ottenere dal Braunschweig una decorazione e chiedeva per Lindner una... botticella di birra! Per tutto il poco chiaro comportamento di Heine in questa faccenda, cfr. il dattiloscritto, rimasto inedito ed una copia del quale è custodita presso la *Bibl. Nationale* di Parigi: B. LASERSTEIN, *Börne, Heine, la « Jeune Allemagne » et la France. Bibliographie analytique et critique des oeuvres de Ludwig Börne (1786-1837) et des oeuvrages relatifs à ses rapports avec la « Jeune Allemagne » et la France*; il dattiloscritto è datato Parigi, 1939, è rilegato in due tomi ed ha la seguente collocazione presso la *B. N.*: 4° Q 3445 (1-2).

Fin qui, nessun passo ancora abbiamo citato di precisa presa di posizione verso Hegel. Un'indicazione su questi problemi più direttamente filosofici è però presente in *Die Stadt Lucca*[33], ove Heine traccia un parallelo tra i due massimi, o quanto meno i due piú famosi, filosofi del tempo: Schelling ed Hegel (si badi che anche Hegel viveva ancora). In questa pagina però non si ha traccia del futuro giudizio dello stesso Heine sul filosofo di Stoccarda, nel quale egli ravviserà poi un alfiere — per quanto clandestino e fin troppo prudente — della rivoluzione di cui egli si proclamava soldato. Fondamentalmente, Heine qui non distingue tra Hegel e colui che un decennio dopo la sua morte sarà chiamato a Berlino per contrastare l'influenza che quegli v'aveva lasciata. Mancata chiarezza? Non direi! Siamo ancora prima della morte di Hegel, e nonostante la prefazione della *Fenomenologia* e altre polemiche dirette o, ed erano le piú frequenti, indirette, la rivalità tra i due ex amici, ex collaboratori ed ex compagni di studi era ancora, tutto sommato, in sordina; essa assunse toni molto violenti solo nella seconda metà degli anni trenta, quindi dopo la morte di uno dei due contendenti[34].

Qui, Heine descrive la filosofia hegeliana come un freddo sistema razionale di cifre astratte, e la filosofia schellinghiana come un bassorilievo indú, pulsante di vita animale e vegetale[35]; ma quanto a decidere chi dei due fosse maggior filosofo, scrive: « Di questo non posso decidere, ... cosí come non posso decidere se la Schechner sia piú grande della Sontag »[36]. Ma è un altro il passo di questo testo che merita di essere

---

[33] H. HEINE, *Die Stadt Lucca*, in *Sämtliche Werke*, III, pp. 377-430. L'operetta apparve, insieme agli *Englische Fragmente*, ad Amburgo, nel 1831. Le mie citazioni sono da riferirsi come al solito ai *Sämtliche Werke*.

[34] Cfr. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, Bari, 1963, p. 81, sia testo, sia nota 14.

[35] H. HEINE, *Die Stadt Lucca*, pp. 381-382.

[36] *Ibid.*, p. 382. La Schechner e la Sontag erano due grandi cantanti liriche di quegli anni. Assai strana la esagerata sopravvalutazione che dell'hegelismo della poesia di Heine diede C. ANDLER, *La poésie de Heine*, Paris-Lyon, 1948. Lo studioso interpreta in chiave strettamente hegeliana la quasi totalità della raccolta poetica dell'autore, e nella « Conclusione » arriva a scrivere: « Se si vuole riassumere in una unica qualificazione il carattere della poesia di Heine, bisogna dire che è una poesia hegeliana » (p. 186). La tesi interpretativa è spinta tanto in là, da ritrovare nelle raccolte di versi amorosi del poeta le tricotomie dialettiche! Il lavoro contiene però anche analisi di poesie effettivamente ispirate all'hegelismo, che io non ho qui esaminate. Più utile G. BIANQUIS, *Henri Heine, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1948, soprattutto il cap. III, « *Poésie politique et satyrique* », pp. 84 sgg. Sull'opera poetica di Heine, un testo classico resta J. LAGRAS, *H. Heine poète*, Paris, 1897; altrettanto classica l'opera H. LICHTENBERGER, *Henri Heine penseur*, Paris, 1905.

ricordato, poiché manifesta chiaramente la capacità di penetrazione culturale di Heine; ivi il nostro poeta mostra di aver già individuato due dei temi che dominarono la scena filosofica tedesca tra il 1837 ed il 1844: l'opposizione tra vecchi e giovani *in rapporto all'hegelismo* ed il fondamentale dualismo interpretativo al quale si presta la filosofia hegeliana stessa. Ho precisato: opposizione tra vecchi e giovani in rapporto all'hegelismo, poiché non tanto l'opposizione tra vecchi e giovani può attirare il nostro interesse, quanto piuttosto il fatto che, oltre naturalmente a parteggiare — contrariamente ad Hegel [37] — per i giovani, Heine delinea questo contrasto in rapporto alla filosofia hegeliana: cioè enuclea la possibilità di un'interpretazione « giovane » della filosofia dell'antico maestro, e di un'interpretazione « vecchia » della stessa. E con questo abbiamo toccato anche il secondo dei temi della futura polemica filosofica qui già chiaramente presente: la possibilità di una duplicità nell'interpretazione di Hegel. Né basta: lo Hegel che qui Heine presenta è, in certo modo, il capofila dell'hegelismo « vecchio », tanto che, come più tardi Ruge e Marx [38], il poeta a questo proposito cita la *Filosofia del diritto*, cosicché, per quanto si tratti solo di un accenno e molta acqua debba ancora passare sotto i ponti prima che si possa giungere alla chiarezza degli anni successivi, leggendo il passo heineiano non si può tuttavia non notare la chiara presenza di quei due elementi. Rilevando

---

[37] La trasposizione filosofica del contrasto tra vecchiaia e gioventù era già stata compiuta anche da Hegel. Si cfr. ad es. in G. W. F. HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)* (a cura di A. NEGRI), Bari, 1962, e più particolarmente lo scritto *Il sistema dell'eticità*, ivi, pp. 127-256, nel quale tra l'altro v'è la teorizzazione del fatto che solo la vecchiaia, quale stato « dell'assoluta indifferenza nei confronti di tutti gli stati » (p. 229), esprime la saggezza necessaria all'opera del governare. Cfr. anche G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (a cura di E. d. NEGRI), Firenze, 1963[3], 2 voll., II, pp. 33-34; G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (a cura di B. CROCE), Bari, 1963[4], pp. 361-362, ove trovasi il § 396; quivi il decorso della vita umana è sistematizzato filosoficamente prendendo a pietra di paragone l'atteggiamento verso la realtà oggettiva, e quale culmine della vita viene presentato il « compimento dell'unità con questa oggettività: la quale unità, in quanto reale, trapassa nell'inattività dell'abitudine, che ottunde; ma in quanto ideale conquista la libertà rispetto agl'interessi limitati e alle invasioni della realtà esterna presente (*vecchio*) » (p. 362).

[38] Cfr. A. RUGE, *Die hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit*, ed. cit. in « Annali tedeschi ». Di K. MARX basterà citare la notissima *Kritik des hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313)*, in *M.E.G.A.*, I, I[1], pp. 401-553; traduzione italiana in K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950[1], pp. 11-170; Roma, 1963[2], pp. 13-142 (edizione, quest'ultima, dalla quale sono tratte le mie citazioni); entrambe le edizioni sono a cura di G. d. VOLPE.

la possibilità del contrasto tra giovani e vecchi nel modo di interpretare Hegel, Heine apre la via ad una interpretazione giovane (cioè di sinistra) di Hegel, ed opera con ciò anche una distinzione tra un Hegel liberale ed un Hegel reazionario o quanto meno conservatore, il primo sprezzatore dei compromessi, ed il secondo che i compromessi non solo accetta, ma anche teorizza e giustifica. La distinzione qui formulata condurrà alla nota formulazione di Engels, nel *Ludovico Feuerbach*, sull'opposizione tra metodo e sistema, tra rivoluzione dialettica e conservazione speculativa; la stessa formulazione che darà Ruge sugli « Annali di Halle ». Ma si legga il brano di Heine:

> « La gioventú è disinteressata nel pensare e nel sentire, e per questo pensa e sente la verità nel modo piú profondo, e non è avara quando è questione di un'ardita partecipazione a professioni di fede o ad azioni. Gli anziani sono egoisti e meschini... e frattanto forse narrano che anch'essi stessi nella loro gioventú sarebbero corsi a testa bassa contro il muro, ma che poi si sarebbero riconciliati con il muro, perché il muro sarebbe l'assoluto, ciò che è posto, ciò che è in sé e per sé, che, perché è, è anche razionale, dal che consegue anche che è irragionevole colui che non vuole tollerare un assolutismo supremamente razionale, che innegabilmente è ed è posto in modo solido » [39].

Egli continua polemizzando contro la scuola storica del diritto, che faceva capo ad Alfred Savigny, i cui componenti presenta come

> « quei reietti, che nella difesa del dispotismo non ricorrono nemmeno a ragionevoli fondamenti razionali, ma lo difendono dal punto di vista della cognizione storica, come un diritto fondato sull'abitudine » [40].

Concludendo poi con un'altra chiara allusione di rifiuto dell'Hegel « vecchio », scrive: « Ma forse voi avete ragione lo stesso, ed io sono solo un don Chisciotte » [41]: il riferimento alla *Fenomenologia* è evidente, e Heine in sostanza dice che preferirebbe essere avvicinato a colui che Hegel arrecava ad esempio di attività illusoria piuttosto che apparire acquiescente alla reazione e al dispotismo [42].

---

[39] H. HEINE, *Die Stadt Lucca*, pp. 425-426.

[40] *Ibid.*, p. 426.

[41] *Ibid.*, p. 426.

[42] Don Chisciotte è la « figura concreta » adombrata nella dialettica de « La virtù e il corso del mondo », in G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, pp. 316 sgg. La bella traduzione del de Negri suona: « per il cavaliere della virtù il suo proprio *operare* e battagliare sono propriamente un duello allo specchio che non *può* da lui

Frattanto maturava in Francia la rivoluzione contro Carlo X, e nell'animo di Heine le barricate parigine ebbero una ripercussione grandissima; il suo entusiasmo fu immenso: licenziando il libro, aggiunse una postilla, datata novembre 1830, nella quale riprende con accenti ancora più commossi che per il passato l'esaltazione della rivoluzione francese:

> « Un'aura possente mi afferra! Mentre siedo e scrivo, sotto la mia finestra risuona musica, ed all'ira elegiaca di quella melodia dalle note trascinate a lungo riconosco quell'inno di Marsiglia, con il quale il bel Barbaroux ed i suoi compagni salutarono la città di Parigi, quella ridda[43] della libertà, ai cui toni gli svizzeri delle Tuileries sentirono nostalgia, quel trionfante canto di morte della Gironda, l'antica, dolce canzone della culla »[44].

Ed il libro chiude con questa frase:

> « Non posso scrivere oltre, poiché la musica sotto la mia finestra mi inebria il capo, ed il ritornello si slancia su con sempre maggior vigore: *Aux armes, citoyens!* »[45].

§ 2. - Heine a Parigi.

Dopo la rivoluzione di luglio, Heine lascia la Germania e si trasferisce a Parigi, che d'ora innanzi sarà la sua seconda patria. Il poeta realizza quindi in se stesso l'unione tra le due tradizioni culturali, tedesca e francese. La vera emancipazione dell'uomo, diranno tutti gli esponenti della sinistra piú radicale, verrà dalla fusione della rivoluzione teorica tedesca (secondo la linea Lutero - Kant - Hegel, intesa come progressiva e sempre piú profonda e decisiva emancipazione dalla trascendenza religiosa e metafisica) con la tradizione empirica e sociale francese (che con l'ottantanove ha iniziato l'emancipazione prima politica e poi sociale dell'uomo). Grazie alla penetrazione culturale della quale si è detto, Heine può essere considerato a buon diritto come il corifeo di quest'idea culturale e politica che tanta parte ebbe nella formazione della posizione

---

venir preso sul serio, — perché egli impegna tutta la sua migliore gagliardia affinché il bene possa essere *in sé e per sé stesso*, cioè si compia da sé stesso, — torneo ch'egli non *dovrà* mai lasciar diventare una cosa seria » (p. 320).

[43] Heine usa il vocabolo « *Kuhreigen* » che denota, propriamente, la ridda dei vaccari svizzeri.

[44] Heine allude all'annessione di Düsseldorf alla Francia.

[45] H. Heine, *Die Stadt Lucca*, p. 429.

rivoluzionaria marxiana. Fu a Parigi, e segnatamente in due periodi distinti, che Heine produsse le opere piú importanti dal punto di vista che noi qui studiamo; il primo periodo abbraccia la prima parte degli anni trenta, e quindi concerne Heine appena arrivato a Parigi; il secondo, si impernia sul periodo di intima amicizia e collaborazione con Marx — nella prima parte degli anni quaranta —, il cui frutto maggiore furono gli « Annali franco-tedeschi ». Mi soffermerò qui brevemente solo sul primo periodo, ché il secondo va trattato nel contesto di una storia generale della sinistra che muova dagli « Annali di Halle » per giungere alla rivoluzione del 1848.

Heine, appena giunto a Parigi [46], affronta il tema dei rapporti tra Francia e Germania con la massima chiarezza. Si veda ad esempio la sua *Einleitung* all'opuscolo di polemica politica *Kahldorf über den Adel, in Briefen an den Grafen von Moltke* [47]. Heine vi si domanda che abbia fatto la Germania mentre la Francia si emancipava politicamente, e risponde: « Eh già! noi sognavamo alla nostra guisa tedesca, cioè filosofavamo » [48]; ed abbiamo continuato tranquillamente a filosofare mentre i nostri vicini occidentali si agitavano e con il loro strepito ci distraevano,

> « dato che non raramente le pallottole di fucile francesi sibilarono dentro i nostri sistemi filosofici e ne spazzarono via interi brani » [49].

Nasce così un paragone tra la sognante filosofia degli uni e lo strepitare politico degli altri:

---

[46] Cfr. J. Dresch, *Heine à Paris (1831-1856). D'après sa correspondance et les témoignages de ses contemporains*, Paris, 1956.

[47] H. Heine, *Einleitung zu « Kahldorf über den Adel, in Briefen an den Grafen M. v. Moltke »*, composta nel marzo 1831, ora in *Sämtliche Werke*, VII, pp. 280-293. La brossura *Kahldorf über den Adel...* era dovuta alla penna di R. Wesselhöft, che piú tardi pubblicò anche un opuscolo polemico sulla questione dell'arcivescovo di Colonia, *Berlin und Rom*, 1838. La prefazione di Heine era una risposta polemica alle vedute espresse da M. Moltke, *Über den Adel und dessen Verhältniss zum Bürgerstande*, Hamburg, 1830. Ma nel luglio dello stesso anno Heine faceva la conoscenza di Moltke, e subito si affrettava a scrivergli una lettera (Parigi, 25 luglio 1831; cfr. H. Heine, *Briefe...*, ed. cit., II, p. 5) nella quale si dichiarava disposto a ritrattare quanto aveva scritto. È un esempio di piú delle incertezze di comportamento del poeta, che anche in questo prelude all'atteggiamento di parte della sinistra; certo è che in Heine queste incertezze — per usare un'espressione benigna — a volte andavano troppo in là.

[48] H. Heine, *Einleitung* a *Kahldorf...*, p. 280.

[49] *Ibid.*, p. 281.

« È strano che l'azione pratica dei nostri vicini al di là del Reno avesse tuttavia una propria affinità elettiva con i nostri sogni filosofici nella tranquilla Germania. Si confronti pure la storia della rivoluzione francese con la storia della filosofia tedesca, e verrebbe da credere che i francesi, che avevano tante faccende reali da sbrigare, nel qual mentre dovevano assolutamente restare svegli, abbiano chiesto a noi tedeschi che nel frattempo dormissimo e sognassimo per loro, e che la nostra filosofia tedesca altro non sia che il sogno della rivoluzione francese. Noi ebbimo la rottura con la situazione esistente e con la tradizione nel campo del pensiero, cosí come i francesi nel campo della società; intorno alla *Critica della ragion pura* si raccolsero i nostri giacobini filosofici, che non lasciarono sussistere nulla se non ciò che resisteva a quella critica; Kant fu il nostro Robespierre. Poi venne Fichte con il suo io, il Napoleone della filosofia » [50].

Si è visto come in *Die Stadt Lucca* Heine ancora non si fosse pronunciato su una valutazione comparata di Hegel e Schelling; allora non denunciava in Schelling un nemico della filosofia della libertà, seppur come sogno. Ora invece, a Parigi e dopo la rivoluzione, Schelling gli appare come apparirà piú tardi agli autori della sinistra: il filosofo della controrivoluzione, del passato, dell'*ancien régime*:

« sotto Schelling il passato, con i suoi interessi tradizionalisti, ottenne di nuovo riconoscimento, venne persino indennizzato, e nella nuova restaurazione, nella filosofia della natura, tornarono al potere i grigi emigranti che avevano incessantemente ordito intrighi contro la signo-

---

[50] *Ibid.*, p. 281. A quest' ordine di pensieri s' ispirò certamente il Carducci, ottimo conoscitore, valente traduttore e grande ammiratore di Heine. Cito, tra i molti, quattro famosissimi versi scritti dal poeta per commemorare la proclamazione della prima repubblica francese: « E il giorno venne; e ignoti, in un desio / di veritate con opposta fé, / decapitaro, Emmanuele Kant, Iddio, / Massimiliano Robespierre, il re » (G. CARDUCCI, *Versaglia*, componimento XXI dei *Giambi ed Epodi*, vv. 49-52).

Questa esaltazione, che del resto non resta isolata, della figura di Robespierre, contraddice a mio giudizio una delle tesi di fondo del volume di G. TONELLI, *Heine*, ed. cit., che distingue nel poeta fra teoria della *rivoluzione* (che gli sarebbe sostanzialmente aliena) e teoria della *transazione* (che sarebbe la sua; cfr. pp. 60 sgg.). Caratteristica peculiare di Heine è per Tonelli lo sforzo di evitare la rivoluzione (e quindi i « vendicatori » alla Robespierre) e tendere invece alla *transazione*, cioè ad un superamento non violento degli squilibri politici, sociali etc. Provare l'esistenza di una tale sistematicità e articolazione nel pensiero di Heine è a mio avviso problematico. Certo in lui ci sono oscillazioni tra un atteggiamento « rivoluzionario » radicale, ed uno di compromesso e di « transazione », ma mi paiono oscillazioni che non consentono una articolazione così sistematica, e che piuttosto ridurrei alla concreta situazione storica delle varie fasi della biografia culturale di Heine.

ria della ragione e dell'idea: il misticismo, il pietismo, il gesuitismo, il legittimismo, il romanticismo, il tedeschismo, la paciocconeria » [51].

Non è a caso che ho riferito tutta questa sequela di sostantivi: sono tutti termini che si ritrovano nella sinistra, e la loro presenza qui, nel 1831, permette di costatare quanta ragione avesse Engels nella sua lode della lungimiranza culturale e politica di Heine; tutti questi termini riappariranno infatti nelle polemiche condotte dagli « Annali » di Ruge tra il 1838 ed il 1840, polemiche che furono le leve sulle quali si fece forza per staccare il giovane hegelismo dal vecchio, il liberalismo di origine hegeliana — e quindi razionale — dalla confusa esaltazione della Germania di Arminio, retaggio del *Freiheitskrieg* [52].

Culmine di quest'evoluzione teoretica parallela alla storia politica

---

[51] HEINE, *Einleitung* a *Kahldorf...*, p. 281.

[52] Caratteristico della precocità culturale del poeta è ad es. il fatto che Heine ponga qui sullo stesso piano da un lato il *romanticismo* — che tanta parte aveva avuto nell'infiammare di odio antinapoleonico lo spirito dei giovani studenti che si arruolavano volontari nella « guerra di liberazione » — e dall'altro lato il *gesuitismo* ed il *pietismo*. Nel 1835, in *Die romantische Schule*, insisterà con chiarezza ancor maggiore su questo tema, citando le conversioni a catena al cattolicesimo che si erano diffuse tra i romantici. Da questa impostazione heineiana sostanzialmente non si discosta Ruge (che conosceva *Die romantische Schule*) vari anni dopo. Si veda ad es. il citato saggio di A. RUGE, *Der Pietismus und die Jesuiten*, nel quale l'autore si sforza di dimostrare la identità di atteggiamento reazionario del pietismo protestante e del gesuitismo cattolico, entrambi nemici del vero spirito della riforma protestante. Ma il saggio di gran lunga piú importante in questa direzione è quello — già citato — dovuto ad una collaborazione tra A. RUGE e T. ECHTERMEYER, *Der Protestantismus und die Romantik...* Questo *manifesto* altro non è se non una breve storia della moderna cultura tedesca, avente lo scopo di mostrare i legami che strettamente congiungevano tra loro romanticismo letterario, pietismo, gesuitismo e misticismo religiosi da un lato, e reazione politica dall'altro. Il manifesto è inoltre una critica circostanziata delle contraddizioni nelle quali si dibattevano gli eroi militari e culturali della guerra antinapoleonica, e rileva con grande chiarezza come i vari Görres, Schelling e Arndt fossero del tutto privi di spirito liberale, condannati dalla stessa natura delle posizioni romantiche che avevano abbracciate a divenire docili pedine nelle mani della reazione. Particolarmente importante da questo punto di vista anche la critica di A. RUGE al volume di E. M. ARNDT, *Erinnerungen aus dem äusseren Leben*, Leipzig, 1840, critica che apparve sugli « Annali di Halle », dal n. 241, 7 ottobre 1840, cc. 1921-1925, al n. 243, 9 ottobre 1840, cc. 1937-1939, nella quale l'autore mostra quanto sia profondo l'abisso culturale e politico che separa Arndt, eroe del romanticismo e della guerra antinapoleonica, patriota, amico di Schleiermacher e vittima egli stesso, in certa misura, della reazione, dal liberalismo d'estrazione hegeliana e razionale. — La precocità dell'impostazione heineiana è tanto piú rilevante in quanto rappresenta una critica *ante litteram* della politica « cristiana » di Federico Guglielmo IV di Prussia, critica che sarà uno dei capisaldi della formazione della sinistra.

francese è « Hegel, l'Orléans della filosofia, (che) fondò, o meglio ordinò, un nuovo regime eclettico », nel quale a tutto ed a tutti « assegna una collocazione solida e conforme alla costituzione » [53].

Appare qui, rispetto al passo da *Die Stadt Lucca* sul quale ci si è soffermati poc'anzi, uno smussamento, dal punto di vista del radicalismo politico, in quanto Heine mostra di inclinare ad un ordinamento orléanista [54]. Certo è, che Heine pensa che con Hegel la parabola filosofica sia compiuta. Ma non è tutto qui: pur dichiarando infatti che la conciliazione hegeliana è uno sbocco « felice » della storia della filosofia tedesca, insiste sulla necessità di *passare all'azione politica*, anticipando con questo un altro dei tratti fondamentali della futura sinistra:

> « Nella filosofia abbiamo felicemente concluso il grande cammino circolare, ed è naturale che ora passiamo alla politica » [55].

La Germania gli appare quindi alle soglie d'una rivoluzione politica! Ma di che tipo? « Cominceremo il decorso con il sistema del *comité du salut publique* o col sistema dell'*ordre légal*? » [56]. La risposta rivela chiaramente come Heine, dopo l'insediamento di Luigi Filippo, appaia momentaneamente avviato ad una concezione moderata. Ma non per questo perde la sua veramente straordinaria capacità di enunciare con grande anticipo ed estrema chiarezza temi culturali e politici che ritroveremo ad ogni pié sospinto. Ora è la volta dell'idea, cara alla prima annata degli « Annali di Halle », che « solo le riforme possono evitare la rivoluzione ». Egli sostiene infatti che il 1789, cioè una rivoluzione violenta e cruenta, dipese non da una legge astratta che regolerebbe la storia, bensí dalla situazione concreta: il dispotismo assoluto che opprimeva la Francia. Tant'è vero, aggiunge, che la successiva scossa, quella contro Carlo X e Polignac nel 1830, fu assai meno violenta, perché i francesi, grazie soprattutto alla libertà di stampa, erano maturati politicamente [57].

La conclusione è quindi presto tratta: Heine respinge le concezioni

---

[53] H. HEINE, *Einleitung* a *Kahldorf...*, p. 282.

[54] Un'altra delle oscillazioni opportunistiche del nostro autore, sulla quale ritorneremo fra poco a proposito dei *Französische Zustände*.

[55] H. HEINE, *Einleitung* a *Kahldorf...*, p. 282.

[56] *Ibid.*, p. 282.

[57] *Ibid.*, pp. 282-285.

legittimistiche ed aristocratiche di Moltke [58], e chiede una costituzione tedesca simile a quella orléanista [59].

Questa oscillazione (ora verso l'atteggiamento moderato) del nostro autore non è dovuta al caso; non è la prima e non sarà l'ultima. Tra i cespiti di guadagno che gli consentivano di vivere — e non poveramente — a Parigi, Heine contava gli onorari dei servizi giornalistici, vere e proprie corrispondenze, che a partire dal dicembre 1831 inviava alla « Gazzetta generale d'Augusta », servizi che continuò sino al settembre dell'anno successivo, e che avrebbe certo continuato piú a lungo se non fosse intervenuto, per quanto indirettamente, Metternich. In queste corrispondenze Heine si mostrava assai moderato: basta con le invocazioni rivoluzionarie e giacobine, basta con l'esaltazione della salubrità della ghigliottina; solo, di tanto in tanto, qualche riflessivo consiglio alla Germania perché iniziasse anche il risveglio politico, dopo le teorie filosofiche. E tuttavia l'importanza di quest'opera non va sottovalutata: Heine aveva una firma letteraria di primissimo piano, e veniva molto letto, e la « Gazzetta generale d'Augusta » era allora il foglio indipendente piú autorevole, seppur moderato (altrimenti nella Germania restaurata non avrebbe neppure potuto uscire). Anche basandosi sulle

---

[58] *Ibid.*, pp. 286-289.

[59] *Ibid.*, p. 293. Anche per gli « Annali di Halle », la richiesta d'una costituzione orléanista fu per lungo tempo la parola d'ordine piú avanzata. Nel 1838, in A. RUGE, *Preussen und die Reaktion...*, ed. cit., ove pur si diceva essere la Prussia *libera di fatto*, considerato che incarnava il momento oggettivo della libertà (anche se vigeva la censura; p. 36), si legge tuttavia un giudizio positivo della costituzione orléanista. La rivoluzione del 1830, afferma Ruge, ha restituito alla Francia la sua indipendenza nazionale, sottraendola all'umiliante tutela della santa alleanza (p. 38). Ma a quel tempo Ruge non giungeva ancora ad auspicare apertamente la concessione anche da parte di Federico Guglielmo III d'una costituzione simile a quella di Luigi Filippo. Dove il problema è chiaramente affrontato e risolto con un esplicito rimando alla legge fondamentale in vigore in Francia è nel saggio A. RUGE, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrecht...*, apparso in « Annali di Halle », dal n. 151, 24 giugno 1840, cc. 1201-1204, al n. 156, 30 giugno 1840, cc. 1241-1243. Il saggio rughiano costituisce un intervento diretto sul problema del diritto statale, problema allora reso attuale dallo scritto di un uomo politico di primo piano: H. C. GAGERN, *Kritik des Völkerrechts. Mit praktischer Anwendung auf unsere Zeit*, Leipzig, 1840, e da una riedizione dell'hegeliana *Filosofia del diritto* (Berlino, 1840). In quelle pagine Ruge pone esplicitamente a modello anche per la Prussia la costituzione francese, e con il costituzionalismo francese ripete la massima che « *le roi règne, ne gouverne pas* » (n. 154, 27 giugno 1840, c. 1225). In quella data anche Ruge, come sin d'ora Heine, giudicherà i francesi il primo popolo della storia, per aver essi saputo conquistare un equilibrio ed una razionalità politica che i tedeschi, nonostante Hegel, ancora non avevano (c. 1241).

posizioni che in quel tempo riconosceva come proprie — almeno pubblicamente — Heine contribuì dunque a promuovere l'incontro tra le due tradizioni. Sulle colonne di quel foglio benpensante egli batteva quel tasto, ed è certo che le sue corrispondenze venissero lette da gente come Strauss, Feuerbach, Ruge [60]. Si veda ad es. la corrispondenza del 16 giugno 1832, nella quale, pur dichiarando che la repubblica tedesca si realizzerà solo in un lontano futuro e che la lotta per la libertà repubblicana non è per ora affatto all'ordine del giorno, afferma che purtuttavia si realizzerà senza fallo [61], e ribadisce che la tradizione politica francese e quella filosofica (e poetica, aggiunge) tedesca si completano a vicenda [62]. Sia Heine pur stato un moderato, in quelle corrispondenze, resta però che su di un giornale tedesco non si poteva scrivere di piú, e che anni dopo gli « Annali di Halle » erano ancora piú moderati di lui, ché di repubblica non si parlava affatto, ed anzi la si esecrava [63].

L'episodio che caratterizza meglio di ogni altro la posizione di Heine in questo periodo è quello della sua clamorosa rottura con L. Börne [64]; episodio che denota la presenza di un vero e proprio periodo di rilassamento nel poeta. Quella « disponibilità » — chiamiamola così — che altre volte aveva accennato a manifestarsi, ora sembra avere preso decisamente il sopravvento.

Ma, come vedremo anche in Strauss, Feuerbach, Ruge, le oscillazioni ed i tentativi di compromesso falliti sono fra i tratti piú caratteristici della formazione della sinistra; spesso, per non dire sempre, le profferte di pace avanzate dai « reprobi » venivano, prima o poi, respinte, e la risposta che i nostri autori davano era una radicalizzazione sempre più decisa, con un fenomeno che vorrei chiamare « fuga in avanti ». A quel

---

60 La « *Augsburger allgemeine Zeitung* » era tra i giornali piú diffusi della Germania restaurata. Veniva edita dal barone Cotta, con il quale Heine era in ottimi rapporti.

61 Le corrispondenze vennero poi raccolte in un volume, intitolato, assai ambiziosamente invero, H. HEINE, *Französische Zustände*, ora in *Sämtliche Werke*, V, pp. 1-204. Le vicende della pubblicazione del volume furono assai tempestose, come vedremo. A proposito delle dichiarazioni sulla ineluttabilità della repubblica tedesca, cfr. *ibid.*, p. 137.

62 *Ibid.*, p. 138.

63 Si cfr. la già citata recensione di A. RUGE a D. SCHULZ, *Das Wesen und Treiben der berliner evangelischen Kirchenzeitung*. Ruge, sprezzantemente, definisce « demagogica » la teoria della sovranità popolare quale è espressa nell'ideologia repubblicana (cfr. « Annali di Halle », n. 178, 26 luglio 1839, c. 1417).

64 Sui rapporti tra Heine e Börne, si veda appendice IV.

periodo di rilassamento pose infatti ben presto fine la prefazione ai *Französische Zustände*, cioè alla pubblicazione in volume delle corrispondenze [65]. In questo testo Heine torna a rivendicare alla Germania il diritto alla libertà piú estrema, come sbocco di una tradizione rivoluzionaria nel campo del pensiero che fa di nuovo risalire a Kant [66]. Egli scende anche nel campo della lotta politica immediata, ed accusa gli

---

[65] Complessivamente Heine scrisse per la « Gazzetta generale d'Augusta » nove corrispondenze, l'ultima delle quali non venne pubblicata. Anche le prime otto, nonostante l'autocensura che Heine largamente praticava, erano state assai mutilate, ma E. ELSTER, in *Sämtliche Werke,* edizione veramente ottima delle opere del nostro autore, riporta anche le parti cassate, in V, pp. 491-526. Se anche a volte peccava d'opportunismo, Heine era incapace di restare a lungo asservito ai prepotenti; la sua reazione alla soppressione delle corrispondenze fu immediata: raccolse le proprie pagine nei *Französische Zustände* e pubblicò il tutto presso il suo solito editore, Campe, ad Amburgo, nel 1832, dopo aver dettato una prefazione di fuoco. Ma se Heine stava a Parigi, Campe stava ad Amburgo e, spaventato dalla possibilità che le autorità gli sequestrassero i volumi che gli erano pur costati quattrini, tagliò la prefazione in modo da renderla meno ostica agli occhi delle polizie tedesche. Ma Heine però era ormai lanciato: il 28 dicembre 1832 (cfr. H. HEINE, *Briefe,* ed. cit., II, pp. 28-29) scrisse a Campe chiedendo che la prefazione venisse stampata immediatamente come opuscolo autonomo (« Certo non riuscirò a dormire prima che la prefazione sia stampata », scriveva; p. 29). Campe lo accontentò, e frattanto Heine pubblicava sulla « Gazzetta generale d'Augusta » dell'11 gennaio 1833 una dichiarazione, datata Parigi 1 gennaio 1833, nella quale avvisava i lettori che la prefazione ai *Französiche Zustände* era stata censurata a sua insaputa (dichiarazione riprodotta in E. ELSTER, *Einleitung* cit., pp. 8-9). — Ma è da dire che se non perseverava nei cedimenti, Heine non era fermissimo neppure negli irrigidimenti: dopo questo po' po' di sommovimenti e di sdegni, dopo la dichiarazione pubblicata sulla « Gazzetta generale d'Augusta », una volta che la prefazione fu stampata, pregò Campe di non metterla in commercio! Ora gli pareva di nuovo troppo rivoluzionaria, e temeva rappresaglie da parte del governo prussiano, e magari passi ufficiali di questo presso il governo di Parigi. Qualche mese dopo ritrovò il coraggio, e nel giugno del 1833 la prefazione appariva finalmente in edizione integrale, ma nella traduzione francese delle corrispondenze, intitolata *De la France*, a Parigi. Contemporaneamente Campe metteva in circolazione il testo tedesco, ma... senza il nome di Heine, bensí come ritraduzione tedesca fatta da un anonimo sul testo della prefazione a *De la France.* La finzione era trasparente, ma permetteva ad Heine di fingersi non diretto responsabile delle pagine tedesche che circolavano al di là della frontiera. — Il testo francese è datato Parigi, 18 ottobre 1832. Quanto al testo tedesco, apparve con questo titolo: *Vorrede zu Heinrich Heines Französiche Zustände, nach der französichen Ausgabe ergänzt und herausgegeben von P. G. ... g. r.* — Per una storia analitica delle difficoltà che il testo di Heine incontrò presso la censura prussiana cfr. *Heines 'Vorrede zu den Französischen Zuständen'. Ein Beitrag zur Geschichte der preussichen Zensur,* in W. WADEPUHL, *Heine-Studien,* Weimar, 1956, pp. 97-108.

[66] H. HEINE, *Französische Zustände,* "*Vorrede*", in *Sämtliche Werke,* V, p. 13.

Junker di voler tenere schiavo « un popolo che ha scoperto la polvere da sparo, la stampa e la *Critica della ragion pura* » [67]. Il suo attacco alla Prussia è violentissimo: la accusa di piegare a fini reazionari persino l'insegnamento dei professori « rivoluzionari », ed Hegel viene di nuovo presentato (insieme a Schleiermacher) come un « rivoluzionario », ma purtroppo « disonorato » dalla complicità con il trono degli Hohenzollern:

> « Questa Prussia! quanto è abile nell'usare della propria gente! Sa trarre vantaggio persino dai propri rivoluzionari... Hegel dovette giustificare come razionale il servaggio, lo stato di cose esistente. Schleiermacher dovette protestare contro la libertà e suggerire sottomissione cristiana alla volontà dell'autorità. Ripugnante ed infame è quest'utilizzazione di filosofi e teologi, attraverso l'influenza dei quali si vuole agire sul popolo comune, e che vengono costretti a disonorarsi pubblicamente con il tradimento di Dio e della ragione » [68].

Infine, Heine termina rinfacciando al trono di Prussia la mancata concessione di una costituzione [69].

---

[67] *Ibid.*, p. 13.

[68] *Ibid.*, pp. 17-18.

[69] Coevo a questa prefazione, nel 1869 è stato pubblicato un breve scritto sulla storia tradotto in italiano da B. Croce, *Conversazioni critiche*, IV, Bari, 1932, pp. 384-387, con il titolo *Concezioni diverse della storia* (ed. da cui cito). Heine vi riprende, sempre con mordente sarcasmo ma su di un piano piú distaccato che non nella prefazione, la polemica contro l'uso ed abuso che la Prussia fa dei propri dotti; in particolare, oltre a respingere le concezioni storiografiche sia di Ranke sia della storia come « progresso » verso « l'età dell'oro », « della civiltà », accusa un « governo ben noto della Germania settentrionale », il quale « fa di solito viaggiare persone che tra le elegiache rovine d'Italia debbono formarsi i pensieri sentimentalmente calmanti della fatalità, per poi, in combutta con predicatori che persuadono sottomissione cristiana, smorzare, per mezzo di fredde applicazioni di giornali, la tridua febbre di libertà e popolo » (p. 385). Il riferimento polemico è contro Ranke, che anche nella prefazione ai *Französische Zustände* (Croce lo ricorda in nota) era stato attaccato per il viaggio fatto in Italia a spese del governo prussiano per i suoi articoli giornalistici filogovernativi.

Heine, respingendo e l'una e l'altra concezione, ancora una volta fa una professione di fede rivoluzionaria: « noi, da una parte — scrive —, non vogliamo essere eccitati invano né porre il Sommo in quel che passa senza frutto (è questo il rifiuto del Ranke, maestro per Heine di coloro che nella storia vedono solo uno " sconsolato " trapassare, " un crescere, fiorire, avvizzire e morire: primavera, estate, autunno, inverno " — p. 384 —); dall'altra, vogliamo anche che il presente ritenga il suo valore e che non valga solo come mezzo e suo scopo sia l'avvenire » (p. 386). L'autore conclude con un passo che cito intero: « La vita non è né scopo né mezzo: la vita è un diritto. La vita vuol far valere questo diritto contro la morte che irrigidisce, contro il passato; e ciò si chiama la rivoluzione. L'indifferentismo elegiaco

§ 3. - FILOSOFIA TEDESCA E RIVOLUZIONE FRANCESE.

Poco dopo appaiono nell'opera di Heine i primi segni di un contatto che il poeta aveva stabilito con una corrente del socialismo francese, il saint-simonismo [70]; contatto che, per quanto superficiale e di breve du-

---

degli storici e dei poeti non deve fiaccare la nostra energia a quest'opera; e il fanatismo di coloro che collocano la felicità nell'avvenire non deve traviarci in modo da far mettere allo sbaraglio gl'interessi del presente, e quello che prima di ogn'altro bisogna propugnare nei diritti dell'uomo, il diritto di vivere. *Le pain est le droit du peuple*, disse Saint-Just, e questa è la piú grande parola che fosse pronunziata in tutta la rivoluzione » (pp. 386-387).

Su Heine cfr. anche FUETER, *Storia universale degli ultimi cento anni*, Torino, 1947.

[70] Cfr. H. HIRTH, *H. Heine und seine französischen Freunde*, ed. cit., pp. 21-45, ove trovasi un repertorio completo dei contatti avuti da Heine con i saint-simoniani. Il 22 maggio 1832 Varnhagen riceveva dal poeta una lettera (H. HEINE, *Briefe...*, II, pp. 20-22) nella quale questi asseriva di disapprovare la dottrina della proprietà di quella tendenza socialista, e d'interessarsi invece alla sua dottrina religiosa. Hirth giustamente osserva che Heine non comprese mai a fondo la dottrina economica saint-simoniana: « Heine aveva in mente solo le formule conclusive della teoria: assicurazione della felicità per tutti e fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo; ma anche queste esigenze del saint-simonismo passavano per lui nello sfondo, appetto della parte morale e religiosa della dottrina: emancipazione della carne e dignità della materia nei confronti dello spirito. Queste tesi del saint-simonismo erano state avvicinate a Heine dal ricordo del panteismo hegeliano » (p. 24). Vedremo, nell'analisi di *Zur Geschichte...*, che fu effettivamente cosí.

Molto probabilmente Heine era entrato in contatto con i saint-simoniani (a quel tempo guidati da P. Enfantin) sin da subito dopo il proprio arrivo a Parigi, nel 1831. Si è visto come già nel 1829 avesse mostrato interesse, mentre ancora si trovava in Germania e prima della rivoluzione parigina, per l'organo dei saint-simoniani, « *Le Globe* » (vedi nota 10 di questo capitolo). Probabilmente la lettura del foglio era stata suggerita al giovane poeta da Rachel Levy, moglie di Varnhagen ed amica di Goethe, la quale poteva avergli detto che l'autore del *Faust* leggeva quel giornale (prima che divenisse l'organo della « religione » saint-simoniana; a partire dal 1832, « *Le Globe* » recò il seguente sottotitolo: « *Journal de la Réligion saint-simonienne. A chacun selon sa vocation. A chacun selon ses oeuvres. Appel aux femmes. Organisation pacifique des travailleurs* »; cfr. H. HIRTH, *op. cit.*, pp. 25-27). È comunque certo che Heine in quel periodo lesse opere politiche, probabilmente anche Saint-Simon (cfr. lettera del 19 novembre 1830 — ancora da Amburgo — a Varnhagen, nella quale dichiara di essersi dedicato a studi politici e di aver presagito la rivoluzione del luglio 1830; *Briefe...*, I, pp. 327-329). Quando giunse a Parigi, il poeta si recò subito a far visita alla redazione del giornale, probabilmente con una lettera di presentazione di Rahel Levy all'allora redattore-capo Michel Chevalier, il futuro uomo di stato — dei tempi di Napoleone III — legato agli ambienti del capitalismo francese piú dinamico: i fratelli Péreire. Stando a quanto ricorda K. GRÜN, *Die soziale Bewegung in Frankreich und in Belgien*, Darmstadt, 1845,

rata, permise al poeta di aprire anche in questo campo una problematica di estremo interesse storico: iniziare i contatti tra la cultura progressista tedesca e la tradizione del socialismo francese. Il 20 maggio del 1834, nella prefazione [71] alla traduzione francese dei *Reisebilder*, egli sfida coloro che l'accusavano di essere un moderato affermando di essere nemico non solo dell'aristocrazia del sangue, ma anche di quella del danaro:

> « La realtà è che oggi, con la parola aristocratico, non intendo solo nobiltà di nascita, ma tutti coloro, qualunque sia il nome che portano, che vivono a spese del popolo. La bella espressione che noi dobbiamo, come molte altre ottime cose, ai saint-simoniani, *lo sfruttamento*

pp. 80 sgg. e 118 sgg., Heine avrebbe preso contatto con la setta socialista sin dal *primo* giorno parigino.

La radicalizzazione in senso religioso apparsa sulla testata di « *Le Globe* » nel 1832 era dovuta alla scissione verificatasi nella scuola l'anno prima, a proposito del problema dell'emancipazione femminile. La parte piú religiosa aveva seguito P. Enfantin. Poco dopo, Luigi Filippo fece chiudere la sala di rue Taitbout dove i saint-simoniani tenevano pubblici convegni. Se vogliamo credergli, Heine si trovava in sala quando le « forze dell'ordine » la chiusero (cfr. lettera a Cotta del 25 gennaio 1832; *Briefe...*, II, pp. 12-13). Certo è ch'egli simpatizzava allora fortemente con la tendenza religiosa di P. Enfantin, come risulterà anche dai rapporti tra i due a proposito della pubblicazione di *Zur Geschichte...*, e che figurava tra coloro che, dopo la chiusura forzata della salle Taitbout, venivano invitati alle riunioni che Enfantin promuoveva a casa propria, prima dell'arresto e dell'esilio in Egitto. Nella citata lettera del 22 maggio 1832 a Varnhagen, Heine dichiara anche di voler scrivere dei libri sia sul saint-simonismo, sia sulla rivoluzione francese. Ma non ne fece nulla, nonostante le frequenti prese di posizione su Saint-Simon che riscontriamo nelle sue opere.

Vi fu tuttavia chi sostenne che Heine si fosse totalmente convertito alla religione saint-simoniana, interpretazione che, come risulterà dall'analisi pur sommaria di *Zur Geschichte...*, è senz'altro da respingersi; cosí ad es. E. M. BUTLER, *Heinrich Heine, a biography*, London, 1956, pp. 116 sgg. (a p. 129 si giunge persino a sostenere la comica tesi che Heine cercasse di sfuggire alla futura moglie, Crescentia Eugénie Mirat [Mathilde], perché era troppo sensuale e gl'impediva d'osservare i comandamenti saint-simoniani!). Sul saint-simonismo del nostro cfr. anche G. TONELLI, *Heine*, ed. cit., pp. 71-80 e 98-111, del quale condivido il giudizio definitivo che il poeta non si sia mai totalmente convertito al saint-simonismo. Cfr. H. LICHTENBERGER, *Henry Heine penseur*, ed. cit., pp. 102 sgg., 114 sgg. e 138 sgg.; A. SPAETH, *Pour connaître la pensée de Heine*, Paris, 1946, pp. 58 sgg.; dello stesso E. M. BUTLER, *The Saint-Simonian religion in Germany. A study of the Young German Mouvement*, New York, 1926; H. H. HOUBEN, *Gespräche mit Heine*, ed. cit., p. 365 (il « ricordo » riportato è di H. Laube); H. J. HUNT, *Le socialisme et le romantisme en France*, Oxford, 1935, pp. 225 sgg.

[71] H. HEINE, « *Préface* » alla traduzione francese dei *Reisebilder*. Cito dal teto francese, riportato in *Sämtliche Werke*, III, pp. 505-509. I *Tableaux de voyage* apparvero a Parigi, 1834, 2 voll.

> *dell'uomo sull'uomo*, ci porta ben al di là di tutte le declamazioni sul privilegio della nascita. Anche il nostro vecchio grido di guerra contro il sacerdozio è stato rimpiazzato da un motto piú giusto. Non si tratta piú di distruggere violentemente la vecchia Chiesa, bensí d'edificarne una nuova, e ben lungi dal voler distruggere il clero, siamo noi stessi oggi a volerci fare sacerdoti »[72].

Ma questi spunti saint-simoniani rimasero isolati[73], non sostanziarono a fondo il pensiero del nostro autore; qua e là essi appaiono anche nella maggiore tra le opere che qui prendiamo in esame, *Zur Geschichte*

[72] H. HEINE, « *Préface* » alla traduzione francese dei *Reisebilder*, ed. cit., pp. 508-509. Questo testo piacque molto a P. Enfantin. In una lettera ad Heine dell'11 ottobre 1835 (vedi nota n. 112 di questo capitolo) Enfantin criticava infatti vari aspetti del volume *Zur Geschichte...*, ma prima di spedire la lettera, aggiunse in calce: « P. S. Leggo ora nella « *Revue des Deux Mondes* » la vostra prefazione ai *Reisebilder*; essa mi fa quasi considerare inutile la mia lunga lettera, poiché questa prefazione mi mostra che tutto ciò che scrivo era già in voi, e che la strada che vi indico è, del tutto semplicemente, la *vostra* strada » (p. 24 dell'opuscolo *De l'Allemagne*, da non confondersi con il titolo complessivo francese [che suona allo stesso modo: *De l'Allemagne*] delle traduzioni di *Zur Geschichte...* e *Die romantische Schule*). Per le notizie bibliografiche sull'edizione heineiana, vedi nota n. 74 di questo studio.

[73] Certamente saint-simoniana l'ispirazione della lirica « *Auf diesem Felsen bauen wir* » (pubblicata nel 1834, ora in *Sämtliche Werke*, I, p. 228; la data di composizione dei versi — che qui interessa di piú — non è nota con certezza, ma il ciclo di cui essi fanno parte, « *Seraphine* », è del 1833, in cui tra l'altro si legge: « È annichilito il dualismo / che ci ha cosí a lungo intorpidito »; « Il santo Iddio è nella luce / come nelle tenebre; / e tutto ciò che c'è qui, è Dio; / egli è nei nostri baci ». Una professione di fede saint-simoniana trovasi anche nella lettera del 10 luglio 1833 a Laube (cfr. H. HEINE, *Briefe...*, II, pp. 39-40). Heine si dichiara insomma contrario al dualismo tra anima e corpo, cielo e terra, Dio e mondo, spirito e materia, ma va chiaramente tenuto presente che tutta questa tematica in lui è *solo marginalmente* saint-simoniana, affondando essa le proprie radici culturali soprattutto nella filosofia hegeliana e nella cultura tedesca, come cercherò di mostrare nell'analisi di *Zur Geschichte...*, opera che pure è dedicata, nella sua versione francese (*De l'Allemagne*) al « padre » della religione saint-simoniana.

Quanto al testo H. HEINE, *Zur Geschichte der neueren schönen Litteratur in Deutschland* (testo che non va confuso con quello abitualmente qui citato come H. HEINE, *Zur Geschichte...*, che indica invece l'opera intitolata *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*; cfr. nota n. 74 di questo capitolo; l'ambiguità del titolo — e dell'abbreviazione da me usata — è solo apparente: in realtà l'opera *Zur Geschichte der neueren schönen Litteratur in Deutschland* è universalmente nota con il titolo definitivo di *Die romantische Schule* — cfr. piú sotto — e con questo è accolta da Elster nelle *Sämtliche Werke*), venne pubblicato da Heine dapprima nella versione francese (su « *L'Europe littéraire* » nei mesi di marzo, aprile e maggio del 1833), e poi nell'edizione tedesca, Hamburg, 1833, 2 voll. Questi due volumi vennero poi ripresi, completati e pubblicati nell'opera complessiva H. HEINE, *Die romantische Schule*, Hamburg, 1835-1836, 2 voll. Anche in questo caso,

der Religion und Philosophie in Deutschland[74]; il cui impianto è però, nei suoi fondamenti, saldamente ancorato alla tradizione filosofica tedesca, ed in particolare a quella hegeliana. È soprattutto di quest'opera che si può dire che molti temi ivi trattati furono geniali anticipazioni di quella che sarà la battaglia culturale della sinistra cinque sei anni piú tardi. Si tenga anche presente, nel valutarla, che, come apparirà dal contesto di questa ricerca, in quel momento culturale cinque sei anni erano un periodo lunghissimo. Hegel morì nel 1831, e poco piú di dieci anni dopo, 1843-1844, con gli « Annali tedeschi », gli « Annali franco-tedeschi », le *Tesi* ed i *Principî* di Feuerbach, i *Manoscritti* e gli altri saggi immediatamente anteriori di Marx, l'hegelismo, in quanto metodo dialettico-razionale, era già liquidato. In questo brevissimo decorrere di tempo, l'*humus* culturale tedesco subisce continue violentissime scosse; cinque anni erano allora, dunque, periodo lunghissimo. E di quest'opera

come in quello di *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, le mutilazioni che la censura apportò al testo originale furono gravissime. Come sempre però l'ottima edizione di Elster è praticamente critica, cioè frutto di una collazione tra i manoscritti heineiani esistenti e la versione francese; essa trovasi in *Sämtliche Werke*, V, pp. 213-364. L'opera venne recensita da H. C. WEISSE sugli « Annali berlinesi », maggio 1833, cc. 771-789, naturalmente con giudizio negativo: Heine è tra l'altro accusato di aver offeso la dignità nazionale tedesca.

[74] H. HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in *Sämtliche Werke*, IV, pp. 161-296. La vicenda bibliografica di quest'opera è piuttosto laboriosa. Heine scrisse il testo in tedesco, ma esso venne dapprima pubblicato in francese sulla « *Revue des Deus Mondes* » 1834, con il titolo *De l'Allemagne depuis Luther*, in tre puntate rispettivamente intitolate: « I. *La Révolution religieuse de Martin Luther* » (1 marzo 1834); « II. *Les Précurseurs de la Révolution philosophique, Spinoza et Lessing* » (15 novembre 1834); « III. *La Révolution philosophique, Kant, Fichte, Schelling* » (15 dicembre 1834). Seguí poi la prima edizione tedesca, ad Amburgo, nel 1835. Quando Heine l'ebbe tra le mani, si spaventò: i tagli, le omissioni, le alterazioni operate a sua insaputa avevano letteralmente massacrato il testo originale. L'autore fece allora ricorso al consueto metodo: il 23 marzo 1835, sui nn. 114 e 115 della « Gazzetta generale d'Augusta » pubblicò una « *Erklärung* » (datata Parigi, 19 marzo 1835), nella quale dichiarava che l'editore (il solito Campe; la casa editrice si chiamava però « Hoffmann & Campe ») aveva arbitrariamente alterato il testo. Nel 1852, pubblicando la seconda edizione dell'opera, Heine fu costretto a ritradurre dal testo francese tutte le piú importanti parti tagliate, ché Campe asseriva d'aver perso il manoscritto originale. L'edizione che ci viene presentata da E. ELSTER nelle *Sämtliche Werke* è però indubbiamente critica, giacché condotta sul manoscritto originale, ritrovato dopo la morte dell'autore.

Sempre nel 1835 nelle librerie parigine apparve l'opera H. HEINE, *De l'Allemagne*, Paris, 2 voll., che riuniva le due versioni francesi (quindi incensurate) di *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* e *Die romantische Schule*.

heineiana, cosí ricca di idee, suggerimenti ed aperture culturali, si può ben dire che meritava le lodi che ne fece Engels tanti anni dopo, ripensando l'origine della sinistra [75].

---

[75] Heine ebbe chiara coscienza dell'originalità della propria opera, e ne menò vanto ancora anni dopo, quando i temi che in essa erano accennati o sviluppati trovarono larghi echi nella problematica della sinistra vera e propria. Si veda ad esempio H. HEINE, *Briefe über Deutschland*, in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 531-536, titolo che raccoglie i frammenti di un'opera che Heine abbozzò nel 1844 e che rinunciò a pubblicare per timore della censura prussiana.

Quivi Heine dichiara di aver voluto « dare una vera informazione sulla filosofia tedesca, e credo di averlo fatto » (p. 534), ed afferma di aver « spiattellato » a tutti il segreto che in Germania sapevano solo i « primi della classe », e cioè che la base di tutta la filosofia tedesca « è proprio il contrario di tutto ciò, che sino ad ora chiamavamo timor di Dio » (p. 534). « La filosofia in Germania ha condotto contro il cristianesimo la stessa guerra che una volta condusse nel mondo greco contro l'antica mitologia, e qui essa riconquistò la vittoria » (p. 534). Heine allora presenterà la sua opera come omogenea a quella di « un Porfirio tedesco, chiamato Feuerbach (in francese *fleuve de flamme*) », che distrusse totalmente il deismo protestante (pp. 534-535). Si noti che Heine fa il gioco di parole che prima di lui aveva già fatto Marx: *Feuer-Bach* = torrente di fuoco = *fleuve de flamme* (cfr. K. MARX, *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, apparso in « *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* », Zürich-Winterthur, 1843, 2 voll., II, pp. 206-208; ora in *M.E.G.A.*, I, I[1], pp. 174-175; traduzione italiana in K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. FIRPO, Torino, 1950, pp. 54-56. — Questa silloge in traduzione italiana sarà d'ora in poi citata come L. FIRPO). Questo gioco di parole doveva essere assai diffuso nella sinistra: lo ritroviamo anche in Ruge (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, lettera del 7 novembre 1841 a Stahr, I, p. 246, ove tra l'altro si legge: « egli (Feuerbach) è veramente quello che ha per nome »).

Heine aveva dunque letto, nel frattempo, *Das Wesen des Christenthums* (prima ed. a Lipsia, 1841; seconda ed. ivi, 1843), nonché, certamente, l'interpretazione che Marx dava dell'importanza di quest'opera riguardo alla fondazione di un'antropologia che rompesse per sempre con la problematica speculativa e teologica. Prova di piú, questo gioco di parole, dell'influenza che il fondatore del socialismo scientifico ebbe su di lui.

La stessa fierezza di avere « spiattellato » per primo il « segreto » della filosofia classica tedesca Heine mostrerà di nutrire ancora anni dopo, quando, ormai inchiodato al letto dal quale non si sarebbe piú alzato, aveva abiurato al panteismo ed all'ateismo, riconvertendosi alla religione dei padri. Nel 1854, come parte dell'opera *Lutezia...*, apparvero anche H. HEINE, *Geständnisse*, ora in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 15-74. Prima della pubblicazione di *Zur Geschichte...*, scrive quivi Heine, nessuno in Francia aveva capito alcunché dell'essenza atea e rivoluzionaria della filosofia tedesca, dal momento che la De Stäel, che aveva preteso spiegarla, non ci aveva capito un bel nulla, ed aveva leccato « Kant come un sorbetto alla vaniglia, Fichte come uno al pistacchio, Schelling come un *arlequin* (gelato parigino) » (p. 25). In questo testo del 1854 Heine, seppur cosí profondamente mutato, utilizza anche il frammento inedito di *Briefe über Deutschland* (cfr. in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 40-41 e 534-535), ma mentre rivendica la propria perspicacia e lungimiranza culturale e filosofica, rinnega l'ateismo ed il comunismo, che negli anni

Nella prefazione alla traduzione francese Heine scriveva che per la Germania il medio evo non era ancora concluso: a volte si alza dalla tomba nella quale dovrebbe ormai giacere per sempre, e girovaga come uno spirito maligno [76]. Pur tuttavia, la Germania non è quella descritta dalla De Stäel nel suo *De l'Allemagne*, ove essa mostra chiaramente — dice Heine — di non aver capito assolutamente nulla della rivoluzione religiosa, filosofica ed artistica svoltasi dal rinascimento in poi oltre il Reno. L'opera di Heine vuole anzi, in una certa misura, essere una confutazione di quella della De Stäel:

> « Lo dichiaro francamente: non ho mai perso di vista il libro di questa nonna dei dottrinari, ed è con un'intenzione di rettifica che ho dato al mio questo stesso titolo: *De l'Allemagne* » [77].

Per capire la Germania, esordisce il testo vero e proprio, giova iniziare con uno sguardo storico alla nostra religione, ed aggiunge (con un'affermazione che, come vedremo, gli sarà rimproverata da Enfantin):

> « Non allarmatevi, anime pie! non offenderò le vostre orecchie con motti di spirito profani. Essi possono ancora avere qualche importanza in Germania, dove forse è utile, al momento attuale, neutralizzare l'influenza della religione; poiché noi tedeschi siamo nella situazione nella quale si trovava la Francia prima della rivoluzione, quando il cristianesimo era inseparabilmente legato all'*ancien régime* » [78].

1843-1845, durante il soggiorno parigino di Marx, aveva fatti senz'altro propri. Anzi: il poeta dichiara di aver abiurato all'ateismo di *Zur Geschichte*... (anno 1834) proprio quando si rese conto (1843-1845) che portava alla rivoluzione comunista, cioè quando intese « la rozza plebe » dei ciabattini e dei sarti negare l'esistenza di Dio, « quando l'ateismo cominciò a puzzare troppo di formaggio, d'acquavite e di tabacco » (p. 41). Il vecchio poeta « ravveduto » cosí prosegue: « vidi infatti che l'ateismo aveva stretto un patto piú o meno segreto con il comunismo piú volgare, piú raccappricciantemente scoperto, del tutto privo di foglie di fico » (p. 42). Ma ormai sono guarito, conclude, sia dall'hegelismo sia dalla sua conseguenza fatale, il comunismo, e credo nuovamente nel Dio biblico (pp. 48-50, 54-74). Da notarsi tuttavia, come risulta anche dalla descrizione dell'incontro con Weitling (p. 44), che Heine fa del rifiuto di ateismo e comunismo soprattutto, anche se non esclusivamente, una questione di gusto: il contatto con la « rozza plebe » gli sembra contraddica la sua sensibilità di poeta.

[76] H. Heine, *De l'Allemagne*, I, p. VII.

[77] *Ibid.*, p. XIII.

[78] H. Heine, *Zur Geschichte*..., p. 164. Questa critica radicale del cristianesimo, che identifica anche nel protestantesimo una forza dell'*ancien régime* (pur riconoscendosi poi, nel corso della trattazione successiva, che nel momento della sua affermazione il protestantesimo fu una forza potentemente eversiva) segna una

Del resto i sarcasmi contano poco [79]; ciò che conta, è dare una definizione dell'*idea* del cristianesimo; quest'idea è la radicale opposizione tra spirito e carne, lo sforzo di cancellare il mondo terreno, di negarlo, separandosi da esso [80]. L'idea del cristianesimo appare quindi a Heine essere il dualismo, la dilacerazione, la necessaria opposizione tra anima e corpo, e dunque una mutilazione dell'essenza umana (visione antropologica molto simile a quella che negli stessi anni veniva elaborando, indipendentemente da Heine, L. Feuerbach [81]). Il risultato che questa idea cristiana provocò fu che, opponendosi essa al panteismo unitario che sino ad allora aveva dominato, rovesciò il significato classico della natura: era divina, diventò demoniaca!

Di grande interesse è la trattazione di Lutero, il personaggio storico al quale la sinistra per tanto tempo risalirà per indicare il fondatore della moderna libertà. La descrizione di Heine è in tutto e per tutto simile a quella che ne daranno Feuerbach, Strauss e Ruge: Lutero è il primo artefice della moderna emancipazione della ragione. I termini teorici di questo discorso appaiono già tutti, e molto chiaramente, in Hegel; tratto distintivo della sinistra hegeliana, è l'estrapolazione di questi temi e giudizi filosofici [82], che vengono portati in primo piano, con una decisa accentuazione della loro portata antilegittimista.

---

netta differenza tra questo testo e le posizioni, piú volte brevemente rammentate, degli « Annali di Halle » e di Ruge.

[79] H. HEINE, *Zur Geschichte...*, pp. 164-165.

[80] *Ibid.*, p. 169.

[81] L'umanesimo che Fuerbach venne elaborando in quegli anni e che trovò coronamento nelle *Tesi* (1842) e nei *Principî* (1843), rappresenta proprio uno sforzo di livellamento e superamento di queste dilacerazioni, onde ricomporre l'uomo intero sul piano esclusivamente antropologico, recuperando ad esso le alienazioni religiosa e metafisica. Temi tutti che confluiscono nella definizione che dell'uomo intero, cosciente e padrone della propria umanità, della propria essenza, della propria attività e della natura diede poi Marx, anche se certamente gli elementi feuerbachiani non esauriscono la ricchezza del pensiero marxiano. Cfr. in proposito M. DAL PRA, *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'* " *Introduzione alla critica dell'economia politica* ", Bari, 1965, capp. II-IV; cfr. ad es. pp. 68-72, 153-158, 223-228.

In questa elaborazione di una filosofia umanistica (elaborazione pressoché collettiva, frutto di tutto il movimento della sinistra), anche H. Heine trova un suo posto; finissimo poeta, contribuí in modo decisivo ad uno sviluppo di carattere filosofico della cultura del tempo.

[82] Sulla funzione che Hegel attribuisce a Lutero nella formazione del pensiero moderno, cioè nel trionfo della ragione e della libertà, si rammenti la « Prefazione » alla *Filosofia del diritto*, ediz. cit.: « la *forma*, nella sua piú concreta significazione, è la ragione, quale conoscenza che intende, e il *contenuto* è la

« Ponendo come tesi che la sua dottrina dovesse essere discussa e confutata per mezzo della Bibbia o con nozioni fondate sulla ragione, Lutero accordò all'intelligenza umana il diritto di spiegare le sacre scritture, e la ragione fu chiamata ad essere giudice supremo di tutte le discussioni religiose. È da qui che in Germania nasce la libertà dello spirito e del pensiero, o come altro la si voglia chiamare » [83]. « I príncipi che hanno accettato la riforma hanno legittimato questa libertà del pensiero, e la filosofia tedesca è uno dei suoi piú importanti risultati » [84].

La sinistra hegeliana si baserà su questa interpretazione per invalidare il principio legittimistico che riconosceva alle dinastie, ed in particolare agli Hohenzollern, re del maggior stato luterano, il diritto di introdurre misure politiche e poliziesche che limitassero od impedissero del tutto questa libertà, retaggio inalienabile della Germania protestante. Avanzando questo concetto, si intendeva l'*idea* del cristianesimo *luterano* in modo tale, che consentiva ed anzi esigeva un'incidenza pratica sulla vita politica, che si prestava ad essere assunta come metro della *razionalità* o meno del comportamento politico *reale* (ad es. del comportamento

ragione, quale essenza sostanziale della realtà etica, come della realtà naturale; l'identità cosciente delle due è l'idea filosofica. — È una grande ostinatezza (ostinatezza che fa onore all'uomo) non voler riconoscere nei sentimenti nulla che non sia giustificato col pensiero, — e questa ostinatezza è la caratteristica dei tempi moderni, oltre che il principio proprio del Protestantesimo. Ciò che Lutero iniziò come credenza nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è la stessa cosa che lo spirito, ulteriormente maturato, s'è sforzato di *comprendere nel concetto*, e cosí di emanciparsi nel presente e quindi di ritrovarsi in esso » (pp. 17-18). E forse piú chiaramente ancora in G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia* (trad. it. di E. CODIGNOLA e di G. SANNA), Firenze, 1964², 3 voll. in 4 tomi, ove tra l'altro si legge, nella trattazione della riforma: « La piú grande rivoluzione si compie con la *riforma* luterana, per virtú della quale lo spirito, dall'infinita scissione e dalla feroce disciplina, cui il caparbio carattere germanico era stato sottoposto e che aveva dovuto traversare, pervenne alla coscienza della conciliazione di se stesso, e proprio in questa forma, che essa dovesse compiersi nello spirito » (III¹, p. 238); « Soltanto con *Lutero* cominciò, in germe, la libertà dello spirito: ed ebbe questa forma, di rimanere in germe » (pp. 239-240); e nella trattazione della filosofia francese del XVIII secolo, già Hegel istituisce quel parallelo tra Francia e Germania che poi entrerà, seppur modificato, a far parte del bagaglio piú diffuso della sinistra: « Quel che *Lutero* aveva iniziato soltanto nell'animo e nel sentimento, — la libertà dello spirito, che inconscio della sua semplice radice non afferra se stesso, ma tuttavia è già l'universale medesimo, per il quale ogni contenuto si dilegua nel pensiero che riempie sé di sé — queste determinazioni e pensieri generali i *Francesi* li hanno proclamati e vi si sono attenuti: princípî universali, e precisamente in quanto convinzione dell'individuo in lui medesimo. La libertà diventa condizione generale del mondo, si congiunge con la storia universale » (III², p. 244).

83 H. HEINE, *Zur Geschichte...*, p. 194.

84 *Ibid.*, p. 194.

della polizia, cioè del concreto ed empirico ministero degli interni prussiano) degli Hohenzollern. Razionalità e realtà: mano a mano che la tensione della teoria verso la politica si fa piú spiccata, le posizioni pratiche e teoriche si radicalizzano. « Noi siamo protestanti e quindi abbiamo diritto alla libertà », dichiarerà continuamente Ruge nelle violente polemiche che caratterizzeranno la nascita della sinistra vera e propria. Ciò Heine dice già ora, nel 1834, scrivendo che in Germania la libertà è soppressa, che vige la censura, e che tutto ciò contraddice lo spirito protestante, che è spirito di libertà [85].

La seconda parte dell'opera è dedicata alla libertà nel campo del pensiero, cioè alla filosofia. Heine istituisce un parallelo molto stretto tra la « rivoluzione religiosa » di Lutero e la « rivoluzione filosofica che risultò dalla prima, e che non è altro, essa stessa, se non l'ultima conseguenza del protestantesimo » [86]. Heine traccia dunque un breve schizzo storico della filosofia tedesca, condotto sulla falsariga della concezione storiografica hegeliana e della scuola. Egli fa iniziare la storia della filosofia moderna con Cartesio e non con Bacone [87]: « Il padre della filosofia moderna non è affatto Bacone, come ordinariamente s'insegna, bensí Renato Cartesio » [88], che fondò la filosofia sulla sola ragione del *cogito*. Anche la trattazione di Leibniz, Spinoza etc. è, per quanto sommaria, condotta sugli schemi della scuola hegeliana; non si discosta infatti in modo sostanziale, pur nella molto minor precisione storiografica, da quella fatta da Feuerbach (nonostante il diverso giudizio su Bacone).

Ma non è questo l'aspetto piú interessante della concezione storiografica heineiana, bensí la difesa che essa fa del « sensualismo » inteso, poeticamente oltre che filosoficamente, come atteggiamento culturale che non crei ostacoli all'armonica convivenza tra spirito e materia, anima e corpo. Heine spezza quindi una lancia — naturalmente non possiamo pensare di poter trovare nelle sue pagine una fondazione sistematica o comunque gnoseologicamente molto compiuta di questa esigenza — a favore di una concezione monistica. Alla base di questo sforzo di Heine vi è, mi pare evidente, quello ben più poderoso di Hegel per conciliare

[85] *Ibid.*, p. 195. Ricordo però che Heine già a quest'epoca diceva anche altro, che invece Ruge, negli anni 1838-1839, non dirà: è l'idea stessa del cristianesimo (sia esso cattolico o protestante) che va superata.

[86] *Ibid.*, p. 205.

[87] Contrariamente a quanto in questo stesso periodo fece L. FEUERBACH, *Geschichte der neueren Philosophie...*, 1833. Cfr. cap. IV del presente studio.

[88] H. HEINE, *Zur Geschichte...*, p. 205.

tutte le esigenze in un equilibrio a carattere immanente. La descrizione che Heine dà di Dio è invero frammista di elementi sia schellinghiani sia hegeliani, ma questi ultimi sono nettamente predominanti. Non certo, ripeto, nel senso che Heine avesse in mente una chiara e precisa definizione filosofica dei termini di cui faceva uso, ma nel senso che egli tendeva soprattutto a considerare Dio in modo simile a quello della sinistra: un processo immanente, che informa di sé tutto il mondo e culmina nell'uomo, strumento ed incarnazione di Dio e della ragione. Ciò che a noi interessa soprattutto rilevare, non è questo o quell'aspetto nella trattazione dell'uno e dell'altro filosofo — anche perché altrimenti si appesantirebbe troppo questo che vuole solo essere un capitolo di chiarificazione di temi che ritroveremo in certa misura in Strauss —, quanto la presenza di quattro elementi di importanza estrema: *a*) Heine mostra di far propria una concezione monistica e panteistica in seno alla quale la divinità coincida con l'umanità, ed esprima la propria vita come continuo divenire dialettico; *b*) da questo Heine deduce il diritto dell'umanità-Dio ad essere autonoma, libera nel proprio volere cioè libera nel proprio destino politico, senza che un monarca possa arrogarsi il diritto di fungere da intermediario tra lei e l'assoluto (il diritto di chicchessia a fungere da intermediario tra l'umanità e l'assoluto è per Heine già stato scalzato in campo religioso da Lutero, mediante la negazione del primato pontificio); *c*) questa concezione filosofico religiosa dell'umanità viene presentata come sostanzialmente affine alla rivoluzione politica e sociale francese; *d*) il sensualismo di Heine, seppur non molto approfondito filosoficamente, rappresenta un importante contributo a favore dell'esigenza di fondare una teoria della conoscenza e dell'azione che avvicini i due termini; sotto questo profilo, esso è antesignano del sensismo antropologico feuerbachiano e della filosofia della praxis marxiana [89].

---

[89] Il testo cui soprattutti ci si può riferire è K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (*Zur Kritik der Nationalökonomie. Mit einem Schlusskapitel über die hegelsche Philosophie*), in *M.E.G.A.*, I, III, pp. 29-172 e 589-596. Traduzioni integrali italiane: K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. BOBBIO, Torino, 1949; K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. d. VOLPE, Roma, 1950[1], pp. 171-314; 1963[2], pp. 147-278. Per uno studio che metta in rilievo gli aspetti pratici ed umanistici dello scritto marxiano, cfr. M. DAL PRA, *La dialettica in Marx*, pp. 149-242. Un altro studio esteso in M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, ed. cit., II, pp. 471-591. I testi feuerbachiani cui invece ci si può riferire sono soprattutto le *Tesi* ed i *Principî*.

Scrive Heine:

> « Dio è identico col mondo; egli si manifesta nelle piante che, senza che abbiano coscienza di sé, vivono d'una vita cosmomagnetica; egli si manifesta negli animali che, nel sogno della loro vita di sensi, avvertono una esistenza piú o meno sorda; ma è nell'uomo che egli si manifesta nel modo piú mirabile, nell'uomo che si sente e pensa al tempo stesso, che sa distinguere la propria individualità dalla natura oggettiva, e reca già nella propria ragione le idee che gli si danno a conoscere nel mondo dei fatti. Nell'uomo, la divinità arriva a coscienza di sé » [90].

La storia appare dunque sotto questo profilo come il pensiero di Dio:

> « La storia non è se non il suo pensiero eterno, la sua eterna azione, la sua parola, i suoi fatti, ed a ragione si può dire che l'umanità intera è un'incarnazione di Dio » [91].

Questa, dichiara Heine, è la religione del panteismo; religione sostanzialmente affine al giacobinismo della rivoluzione francese:

> « La rivoluzione politica, che s'appoggia sui principi del materialismo francese, non troverà nei panteisti avversari ma invece dei coadiutori, che hanno attinto le proprie convinzioni ad una fonte piú profonda, ad una sintesi religiosa... La grande massima della rivoluzione, espressa da Saint-Just: *le pain est le droit du peuple*, da noi si traduce cosí: *le pain est le droit divin de l'homme*. Noi non combattiamo per i diritti umani del popolo, ma per i diritti divini dell'umanità. È in questo, come in molti altri punti, che noi ci separiamo dalla gente della rivoluzione. *Noi non vogliamo né sanculotti, né borghesia frugale, né modesti presidenti* (corsivo mio); noi fondiamo una democrazia di dèi terreni, uguali in beatitudine ed in santità » [92].

Questi ultimi spunti — santità, uguaglianza e differenza dalla violenza dei sanculotti — sono senz' altro assonanze d' origine saint-simoniana Ma, come si è detto, non penetrano a fondo il pensiero e la personalità culturale di Heine. Tuttavia la loro presenza è ora chiaramente avvertibile, anche nell'omaggio che Heine rende alla scuola del *nuovo cristianesimo*, scrivendo che essa avrebbe meritato di... nascere in Germania:

> « I saint-simoniani hanno compreso e voluto qualcosa d'analogo (a quanto ho citato sopra); ma essi poggiavano su di un terreno sfavo-

---

[90] H. HEINE, *Zur Geschichte...*, p. 222.

[91] *Ibid.*, p. 223.

[92] *Ibid.*, p. 223.

revole, ed il materialismo che li attorniava li ha schiacciati, almeno per qualche tempo. Sono stati meglio apprezzati in Germania, perché attualmente la Germania è la terra fertile del panteismo »[93].

La trattazione che Heine ci dà di Kant ripresenta i temi del parallelismo tra il filosofo di Königsberg e la rivoluzione francese. Heine arriva addirittura a far coincidere due date: quella dello scoppio della rivoluzione e quella dell'ingresso sulla scena filosofica della *Critica della ragion pura.* La prima critica kantiana apparve, scrive Heine, nel 1781, ma poi aggiunge:

« Con questo libro, che per un singolare ritardo non fu universalmente noto che dopo l'ottavo anno dalla sua pubblicazione, ha inizio in Germania una rivoluzione intellettuale che presenta la piú curiosa analogia con la rivoluzione politica in Francia, e che all'uomo che rifletta deve apparire non meno importante: essa si sviluppa secondo fasi uguali, e tra queste due rivoluzioni esiste un parallelismo molto rimarchevole. Da entrambi i lati del Reno vediamo la stessa rottura con il passato. Si rifiuta ogni forma di rispetto della tradizione. In Francia ogni diritto, ed in Germania ogni pensiero è messo sotto accusa e costretto a giustificarsi: qui cade la monarchia, chiave di volta dell'antico edificio sociale; là il deismo, chiave di volta dell'*ancien régime* intellettuale »[94].

Heine termina questa parte dell'opera con due passi famosi:

« Il nostro cuore è colmo d'un fremito di compassione... poiché è il vecchio Jehova in persona che si prepara alla morte ». « Non udite il tintinnare della campanella? In ginocchio!... Si portano i sacramenti ad un Dio che muore »[95].

Tenendo presente questi passi, si vede chiaramente che Heine qui non è a favore dell'ateismo senz'altro, ma è tuttavia certo che egli sia contrario all'esistenza di un Dio *personale.* Anche in questo, egli toccava, con chiarezza, un punto della frattura nella scuola hegeliana: si è visto infatti quale importanza abbiano avuto le prime polemiche intessute sull'immortalità dell'anima e la personalità di Dio. Nella terza parte della propria opera, Heine, sempre a proposito della *Critica della ragion pura,* afferma: « Questo libro fu la clava che in Germania uccise

---

[93] *Ibid.*, p. 224. Sui rapporti tra Heine ed il saint-simonismo, vedi appendice V.

[94] H. HEINE, *Zur Geschichte...*, p. 245.

[95] *Ibid.*, p. 246.

il Dio dei deisti »[96]. E, radicalizzando sempre piú la propria posizione, aggiunge: « Veramente si è fatto troppo onore a Robespierre paragonandolo a Emanuele Kant », poiché l'opera di Kant fu ancora piú radicale[97]. Ma, assai stranamente, Heine aggiunge che... Kant non era un genio! La lingua della *Critica della ragion pura*, spiega, è brutta, aspra, da « cancelleria ». « Solo il genio trova una parola nuova per un'idea nuova. Ma Emanuele Kant non era un genio »[98], come dimostra anche il fatto che venne meno alla propria negazione del deismo. La critica di Heine appare, all'interno dei suoi presupposti, coerente: prima aveva fatto consistere il maggior merito di Kant, il di lui apporto rivoluzionario, nell'aver posto le premesse — decretando la morte di Dio — di una nuova religiosità *laica* dell'uomo moderno, repubblicano, politicamente emancipato; ora, critica il fondatore del criticismo perché questi avrebbe rinunciato alla propria conquista del 1789 tedesco! Scrive il nostro: « dopo la tragedia, viene la farsa »[99]:

> « Kant distingue tra la *ragion teorica* e la *ragion pratica* e, con l'aiuto di questa, come con una bacchetta magica, fa resuscitare il Dio che la ragion teorica aveva ucciso »[100].

Ma oramai il seme era gettato nel solco, ed avrebbe fatalmente fruttificato; il primo che lo raccolse e lo sviluppò fu J. G. Fichte. Heine riprende[101], nel quadro del parallelo generale tra rivoluzione francese e tedesca, il paragone tra Fichte e Napoleone: entrambi rappresentano

> « il grande io sovrano, per il quale il pensiero e il fatto non sono che una sola cosa; le colossali costruzioni che essi innalzarono testimoniano una colossale volontà; ma a causa degli scarti di questa stessa illimitata volontà, queste costruzioni ben presto crollarono: la *Dottrina della scienza* e l'impero cadono »[102].

Dopo Fichte, è la volta di Schelling[103], la cui dottrina appare a Heine simile, nella sostanza, a quella di Fichte, seppur formulata in modo opposto: Fichte trae il reale dall'ideale, Schelling l'ideale dal reale.

96 *Ibid.*, p. 249.
97 *Ibid.*, p. 249.
98 *Ibid.*, p. 252.
99 *Ibid.*, p. 259.
100 *Ibid.*, p. 259.
101 *Ibid.*, pp. 264 sgg.
102 *Ibid.*, pp. 264-265.
103 *Ibid.*, pp. 282 sgg.

La filosofia schellinghiana è però concettualmente piú debole: essa ha minor dialettica dimostrativa, e maggior sentimento poetico, tanto che dopo il 1804, con la pubblicazione di *Filosofia e religione*, egli si dedica alla contemplazione dell'assoluto in modo del tutto poetico: « È là che in Schelling cessa la filosofia ed ha inizio la poesia, voglio dire la follia » [104].

Ed ecco che in questa scenografia sapientemente preparata si fa apparire « il grande Hegel, il maggior filosofo che la Germania abbia generato dopo Leibniz »:

> « Ora avanza un pensatore maggiore, che ha riassunto la filosofia della natura in un sistema solido, spiegato con questa sintesi tutto il mondo dei fatti, completato le grandi idee del suo predecessore con delle idee ancora maggiori che ha introdotto in tutte le discipline e per conseguenza fondato scientificamente (la sua sintesi) » [105].

Molto interessante è per noi il giudizio che in questa opera si esprime sulla importanza di Hegel rispetto alle esigenze del liberalismo. Heine anche qui, piuttosto che esprimere la posizione degli « Annali di Halle » nel 1838, esprime la loro posizione di qualche tempo dopo, quando la polemica ebbe portato Ruge e compagni a prendere posizione, almeno in parte, contro lo stesso Hegel; a criticare, cioè, alcune conciliazioni attuate dal filosofo caposcuola soprattutto nella *Filosofia del diritto*. A questo proposito Heine, come si è visto, aveva già avanzato riserve. Ora però la sua posizione appare piú articolata: rende merito ad Hegel di aver fondato una teoria *liberale* dello stato e della chiesa, ma al tempo stesso rileva che la sua posizione non è esente da aspetti che codificano l'oppressione di fatto vigente in Germania:

> « Hegel era un uomo di carattere; e per quanto egli, come Schelling, abbia prestato allo *statu quo* dello stato e della chiesa alcune giustificazioni troppo pregiudizievoli, lo fece per uno stato che rende omaggio, almeno in teoria, al principio del progresso, e per una chiesa che considera il principio del libero esame come proprio elemento vitale » [106].

Parallelamente a questa valutazione critica di Hegel come pensatore che, seppur da moderato, fonda una teoria liberale, Heine espone una valutazione di Schelling che mostra chiaramente come egli abbia ormai

---

[104] *Ibid.*, pp. 286-287.
[105] *Ibid.*, p. 287.
[106] *Ibid.*, p. 288.

un giudizio estremamente chiaro e del tutto negativo di questo filosofo, soprattutto per motivi di carattere esplicitamente politico. Anche nella sinistra questi due aspetti andranno di pari passo: la valutazione positiva, o parzialmente positiva, di Hegel, e l'attacco a Schelling come baluardo della reazione [107]. Anzi, quando i due filosofi verranno di nuovo identificati (da Feuerbach, nelle *Tesi*, 1842), la sinistra hegeliana avrà praticamente esaurito il proprio slancio: dal razionalismo hegeliano o giovane hegeliano si sarà ormai passati — con l'identificazione di Schelling e di Hegel in quanto entrambi esponenti della filosofia speculativa — a principi metodologici dichiaratamente antihegeliani; e poco dopo, con il fallimento dell'iniziativa di Ruge e Marx per gli « Annali franco-tedeschi », la scuola giovane hegeliana si frantumerà definitivamente: Strauss, Ruge, Heine, Feuerbach, Engels e Marx, prenderanno strade diverse, che praticamente non si incontreranno mai piú.

L'attacco che Heine qui muove a Schelling è durissimo, tutto contro la giustificazione teorica che la sua filosofia piú recente dava dell'assolutismo:

> « Schelling, al contrario (di Hegel), striscia nelle anticamere d'un assolutismo tanto pratico quanto teorico, e, negli antri del gesuitismo [108], aiuta a forgiare le catene intellettuali; e poi vuol farci credere che egli è sempre ed immutabilmente lo stesso che fu in altri tempi: rinnega persino la sua qualità di rinnegato, ed all'obbrobrio della defezione aggiunge anche la vigliaccheria della menzogna » [109].

Cosí, se Kant rappresenta la convenzione e Fichte l'impero, Schelling incarna la restaurazione.

Heine chiude l'opera riprendendo ed approfondendo un'altra tesi che la sinistra farà propria e svilupperà ampiamente: ciò che è nel pensiero, ha da passare nei fatti:

> « Queste dottrine hanno sviluppato forze rivoluzionarie che non attendono se non il momento opportuno per esplodere e riempire il mondo di spavento e d'ammirazione » [110].

---

[107] Sull'importanza che la chiamata di Schelling a Berlino rivestí nell'ambito della politica culturale della reazione romantica, si veda appendice VI.

[108] Allusione a Monaco di Baviera, roccaforte del cattolicesimo tedesco piú reazionario; quivi viveva anche, come sappiamo, Görres.

[109] H. HEINE, *Zur Geschichte...*, p. 235.

[110] *Ibid.*, p. 234.

Heine è convinto che, in quanto fondata su radici teoriche piú profonde e radicali di quelle francesi, la rivoluzione tedesca, quando ci sarà, sarà la piú radicale e la piú sconvolgente:

> « Il pensiero precede l'azione come il fulmine il tuono. In Germania anche il tuono in verità è ben tedesco: non è molto rapido, ed avanza rotolando un po' lentamente; ma verrà, e quando udrete un fragore come mai si sentí fragore nella storia del mondo, sappiate che il tuono tedesco avrà, infine, raggiunto la mèta. A questo fragore le aquile cadranno morte dall'alto dei cieli, ed i leoni, nei deserti piú remoti dell'Africa, abbasseranno la coda e sgattaioleranno nei loro antri reali. In Germania si rappresenterà un dramma appetto del quale la rivoluzione francese non sarà che un idillio innocente » [111].

Nella primavera del 1835, quando l'opera tradotta venne pubblicata a Parigi con il titolo *De l'Allemagne*, Heine la dedicava a P. Enfantin, allora relegato in Egitto. Egli si astiene tuttavia da quella professione di saint-simonismo che aveva fatto un anno prima, nella prefazione alla traduzione francese dei *Reisebilder*. Del resto, abbiamo visto come in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie* gli elementi saint-simoniani siano praticamente irrilevanti; c'è, è vero, qualche accenno ad un *nuovo cristianesimo*, ma la base è nettamente hegeliana, come si è mostrato; ed il libro chiudeva preconizzando una nuova rivoluzione, non la conciliazione universale nell'amor fraterno di una nuova chiesa.

La dedica a Enfantin ha quindi, a mio giudizio, un carattere del tutto personale, e non implica una presa di posizione favorevole e tanto meno

---

[111] *Ibid.*, p. 237. Cfr. K. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, articolo apparso negli « Annali franco-tedeschi » nel febbraio del 1844, ora in *M.E.G.A.*, I, I[1], pp. 607-621; recenti traduzioni italiane in L. Firpo, pp. 394-412; K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, a cura di R. Panzieri, Roma, 1954, pp. 87-108, ed ora nella traduzione di tutti gli « Annali franco-tedeschi », ad opera di A. Pegoraro Chiarloni e R. Panzieri, e a cura di G. M. Bravo, Milano, 1965. In questo saggio marxiano si legge tra l'altro: « Come i popoli antichi vissero la loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia, cosí noi Tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia posteriore nel pensiero, nella filosofia. Noi siamo i contemporanei filosofici dell'epoca presente senza esserne i contemporanei storici » (trad. italiana di L. Firpo, ed. cit., p. 401). « Non la rivoluzione radicale è un sogno utopistico per la Germania, non la generale emancipazione umana, bensí la rivoluzione parziale, la rivoluzione soltanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa » (p. 407). « L'emancipazione del Tedesco è l'emancipazione dell'uomo. Il cervello di questa emancipazione è la filosofia, il suo cuore è il proletariato. La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia » (p. 412). Molti altri sono i passi che si potrebbero citare, in cui vi siano le stesse assonanze con le opere di Heine qui esaminate.

una adesione alla nuova religione predicata dal « padre » dei saint-simoniani. Enfantin gli aveva fatto sapere tramite i comuni amici parigini che avrebbe gradito da lui una descrizione dei « rapporti che allacciano il movimento intellettuale di questo paese (la Germania) alla sintesi della Dottrina (saint-simoniana) ». Heine gli dedicò quindi il volume *De l'Allemagne* con una lettera del maggio 1835, nella quale scriveva:

> « vorrei credere che esso potrà rispondere ai bisogni del vostro pensiero. *Comunque sia* (corsivo mio), vi prego di volerlo accettare come una testimonianza della mia rispettosa simpatia » [112].

Ho sottolineato l'espressione « *comunque sia* » perché è un'ulteriore prova, accostata al contenuto del libro, che Heine aveva sempre piú chiara coscienza della differenza tra la propria e la posizione saint-simoniana. Paragonate a queste, le espressioni del maggio 1834 erano assai piú dense, ed impegnavano assai piú direttamente il poeta come cultore del nuovo cristianesimo saint-simoniano.

Nell'autunno dello stesso anno, Heine scriveva anche la prefazione a

---

[112] Cfr. a p. 3 del piccolo opuscolo (H. HEINE - P. ENFANTIN) *De l'Allemagne*, Parigi, 1836. Si tratta — non ci si lasci confondere dall'omonimia con la versione francese di *Zur Geschichte...* — di una brevissima pubblicazione apparsa nella collana *Publications S.-Simoniens.* L'opuscoletto contiene la corrispondenza tra Heine (datata Parigi, maggio 1835) ed Enfantin, ed era uscito a cura del saint-simoniano Duguet. P. Enfantin rispose a questa dedica di Heine con una lettera (datata Barrage du Nil, 11 ottobre 1835) incredibilmente saccente, impartendo in pratica al poeta una serie di consigli ed istruzioni (cfr. l'opuscolo *De l'Allemagne*, pp. 5-24), nella quale mostra tra l'altro di non aver affatto inteso il carattere di autonomia morale e politica che Heine dà alla libertà religiosa. Alle pp. 12-13, ad es., dichiara che bisogna essere grati all'Austria, ed anzi benedirla (*sic!*), per la sua azione politica, per aver dato asilo al Borbone etc., perché in tal modo questo « vetusto » impero insegna al mondo che libertà ed uguaglianza da sole non bastano, e con voce calma e grave dice ai popoli: « *Bambini, voi non amate l'ordine, voi non siete maturi per la libertà* » (p. 13). Inoltre Enfantin rimprovera ad Heine di essere troppo sarcastico nei confronti della religione (p. 19). Infine, conclude la lettera con il P.S. di cui si è detto alla nota n. 72 di questo studio. Il fatto che, come risulta da quel P.S., Enfantin avesse letto prima *De l'Allemagne* e dopo la *Préface* alla traduzione francese dei *Reisebilder*, spiega il tono entusiastico della postilla: leggere *dopo* quella prefazione che era piú saint-simoniana di *De l'Allemagne*, deve avergli dato l'impressione, diametralmente opposta al vero, che Heine si stesse avvicinando alla sua « religione saint-simoniana ». In realtà, come si è visto, lo zenith dell'influenza saint-simoniana su Heine era già trascorso, come risulta anche dalla reazione di Heine alla lettera del « padre »: il 23 novembre 1835 scriveva a Laube che questa lettera in cui egli veniva chiamato « primo padre della Chiesa dei tedeschi » gli aveva fatto piacere, ma l'aveva fatto ridere (H. HEINE, *Briefe...*, II, p. 104). Il poeta difatti non tenne nessun conto dei consigli del « padre ».

Die romantische Schule, poi anch'essa tradotta in francese e pubblicata come secondo volume di *De l'Allemagne*, quale una storia della letteratura che completasse la storia della religione e della filosofia tedesche.

Ciò che in quest'opera può interessare qui, è la trattazione del romanticismo come fenomeno letterario e culturale della reazione. Ancora una volta il poeta mostra di aver saputo genialmente anticipare temi che avranno grande importanza in futuro: molti saranno ripresi da Ruge ed Echtermeyer nel loro articolo, d'importanza fondamentale per la formazione della sinistra: *Der Protestantismus und die Romantik* [113]. Come piú tardi la sinistra, Heine già ora vede nella scuola letteraria romantica dei fratelli Schlegel una forma culturale legata alla restaurazione politica. L'essenza del romanticismo, afferma, è la rispolveratura del cristianesimo medioevale (quindi del cattolicesimo; anche Ruge ed Echtermeyer rimprovereranno ai romantici di aver tradito il protestantesimo con un ritorno al cattolicesimo) della vecchia Germania, ed il momento storico favoriva una simile impostazione:

> « Lo stato politico della Germania era molto favorevole a questa direzione cristiana ed a questo ritorno alla vecchia Germania » [114]:

la Germania era allora asservita a Napoleone, e

> « il proverbio dice che la cattiva sorte insegna a pregare; e veramente essa non era mai stata tanto grande tra noi, e di conseguenza il popolo mai piú incline d'allora alla preghiera, alla religione, al cristianesimo » [115].

Inoltre, nel corso della lotta antinapoleonica, una scuola letteraria che manifestasse una grande ostilità verso la Francia e vantasse la tradizione tedesca non poteva non trovare potenti appoggi, cosicché le conversioni al cattolicesimo dilagarono.

Ma questa corrente, continua Heine precorrendo Ruge, doveva di necessità urtare contro il protestantesimo, sempre inteso come dottrina della libertà e della ragione, mentre il romanticismo è il naturale alleato del cattolicesimo e del gesuitismo, quindi contrario al razionalismo e alla libertà dell'uomo, la quale è strettamente connessa al protestantesimo,

---

[113] A. RUGE - T. ECHTERMEYER, *Der Protestantismus und die Romantik...*, ed. cit. Ricordo che gli articoli dei due redattori degli « Annali di Halle » apparvero nel 1839 (tre) e nel 1840 (quarto).

[114] H. HEINE, *Die romantische Schule*, p. 236.

[115] *Ibid.*, p. 236.

e ne è il corrispettivo politico [116]. È quindi con estrema chiarezza che Heine individua una linea di sviluppo culturale che va da Lutero ad Hegel (criticando anche gli aspetti piú concilianti del sistema di questi, come si è visto), passando attraverso il razionalismo e la rivoluzione francese, per sboccare infine ad una concezione che auspica un uomo libero, cioè emancipato, sia spiritualmente sia politicamente. Ed a questa linea un'altra ne oppone che va dal cattolicesimo e dalla compagnia di Gesù sino alla restaurazione ed all'assolutismo reazionario, e che predica anche, da un punto di vista piú strettamente culturale, la schiavitú spirituale (Schelling), corrispettivo della schiavitú politica. Sono già le due linee che appariranno anche in Ruge, e dall'urto delle quali si disegnerà l'esigenza di un'emancipazione radicale, totale dell'uomo; esigenza che sarà ripresa, a partire da questi termini, da Marx. In Heine, il disegno appare con chiarezza:

> « Ho nominato insieme la libertà di pensiero ed il protestantesimo... in Germania un legame d'amicizia esiste tra queste due cose, esse sono sempre strettamente legate, ed in qualche modo sono madre e figlia » [117].

Un altro punto sul quale giova brevemente soffermarsi, in quanto esso pure tipico della penetrazione culturale del nostro autore, è, come già si è accennato, il giudizio positivo che egli dà del razionalismo illuministico. In effetti la sinistra hegeliana si sforzerà, dopo un primo momento di ostilità verso la *Aufklärung*, di disegnare, ad opera di Ruge, una linea unica che, passando attraverso il criticismo kantiano ed il razionalismo, da Lutero giunga ad Hegel senza soluzione di continuità. Per la destra invece la *Aufklärung*, in quanto « razionalismo astratto », era il sommo dei mali. Caratteristica ad es. da questo punto di vista la presa di posizione di H. Leo nei primi dibattiti sostenuti dagli « Annali di Halle ». Leo distingueva infatti tra Hegel, che chiamava suo maestro paterno e assicurava aver conosciuto rispettoso della religione e della lettera dei vangeli, ed i giovani hegeliani (A. Ruge e D. F. Strauss in primo luogo), spregiatori della lettera dei vangeli, razionalisti ed atei [118].

---

[116] *Ibid.*, p. 240.

[117] *Ibid.*, p. 240.

[118] Cfr. H. Leo, *Sendschreiben an J. Görres*², pp. XII-XIV. L'avvicinamento del gruppo degli « Annali di Halle », e soprattutti dello stesso Ruge, alla *Aufklärung*, fu opera in larga misura del volume di K. F. Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Eine Jubelschrift*, Leipzig, 1840. L'opera esaltava il « *roi*

Heine invece riferisce con grande simpatia la furiosa polemica di J. H. Voss, vecchio esponente della *Aufklärung*, ormai molto anziano ma ancora estremamente battagliero, contro l'amico di un tempo, Stolberg [119], dopo la conversione al cattolicesimo di quest'ultimo [120]. Anche il giudi-

---

philosophe », nonché la struttura razionalistica ed illuminata che questi aveva dato allo stato prussiano, e gettava un ponte tra la lotta filoprotestante ed antiromantica condotta dagli « Annali » e la tradizione illuministica tedesca. Questi concetti vennero ribaditi anche nel saggio K. F. Köppen, *Zur Feier der Thronbesteigung Friedrich's II.*, apparso proprio sugli « Annali di Halle », dal n. 147, 19 giugno 1840, cc. 1169-1173, al n. 150, 23 giugno 1840, cc. 1193-1197. Il richiamo all'illuminismo divenne poi pian piano uno dei tratti caratteristici del periodico di Ruge, soprattutto dopo il trasferimento a Dresda e l'apparizione degli « Annali tedeschi ». Si cfr. ad es. i segg. saggi: K. F. Köppen, recensione (apparsa anonima) a F. C. Schlosser, *Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. bis zum Sturz des französischen Kaiserthums*, in « Annali tedeschi », dal n. 2, 4 gennaio 1842, pp. 5-7, al n. 6, 8 gennaio 1842, pp. 21-23 (per l'attribuzione della recensione a Köppen, cfr. A. Ruge, *Briefwechsel...*, I, pp. 258-259, lettera dell'8 gennaio 1842); K. F. Köppen, *Noch ein Wort über Leo's Geschichte der französischen Revolution (Im 4. und 5. Bande seiner Universalgeschichte)*, *ibid.*, dal n. 129, 1 giugno 1842, pp. 513-516, al n. 133, 6 giugno 1842, pp. 529-532; di A. Ruge si può cfr. tra l'altro: rec. a K. F. Köppen, *Friedrich der Grosse...*, in « Annali di Halle », n. 125, 25 maggio 1840, cc. 999-1000; A. Ruge, *Köppen und Varnhagen, ein Gegensatz unserer Zeit*, in « Annali di Halle », n. 156, 30 giugno 1840, cc. 1244-1248 (trattasi d'una difesa di Köppen contro una recensione sfavorevole scritta sul di lui libro a proposito di Federico II da Varnhagen, ed apparsa sugli « Annali berlinesi » di quello stesso 1840, n. 103); A. Ruge, *Vorwort*, in « Annali di Halle », dal n. 1, 1 gennaio 1841, pp. 1-4, al n. 2, 2 gennaio 1841, pp. 5-6; A. Ruge, ancora *Vorwort*, in « Annali tedeschi », 1841, ed. cit.; A. Ruge, *Der protestantische Absolutismus und seine Entwicklung...*, ed. cit.; A. Ruge, *Die Zeit und die Zeitschrift...*, ed. cit.; A. Ruge, *Die wahre Romantik...*, ed. cit.; A. Ruge, rec. a F. Kugler, *Geschichte Friedrich's des Grossen, geschrieben von Franz Kugler, gezeichnet von Adolf Menzel*, Leipzig, 1842, in « Annali tedeschi », n. 223, 19 settembre 1842, pp. 891-892; A. Ruge, *Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus*, ed. cit. Il richiamo alla *Aufklärung*, e dunque alla tradizione illuministica francese, diventava poi, in maggiore o minor misura, implicitamente od esplicitamente, un elemento fondamentale della congiunzione tra tradizioni francese e tedesca. Si veda a questo proposito anche in A. Ruge, *Briefwechsel...*, I, pp. 245-247, lettera del 7 novembre 1841, pp. 258-260; lettera dell'8 gennaio 1842, ed in generale tutto il carteggio degli anni 1842-1843 e del trasferimento di Ruge da Dresda a Parigi.

Per valutare la profondità con la quale la *Aufklärung* prese piede tra gli esponenti della « giovane guardia » hegeliana, si cfr. anche: J. Frauenstädt, rec. all'opera di K. F. E. Thraudorff, *Wie kann der Supernaturalismus sein Recht gegen Hegel's Religionsphilosophie behaupten? Eine Lebens- und Gewissensfrage an unsere Zeit*, Berlin, 1840; rec. apparsa in « Annali di Halle », n. 160, 4 luglio 1840, cc. 1275-1280.

[119] Cfr. ad es. il durissimo opuscolo J. H. Voss, *Bestätigung der Stolbergischen Umtriebe, nebst einem Anhang über persönliche Verhältnisse*, Stuttgart, 1820.

[120] H. Heine, *Die romantische Schule*, ed. cit., p. 293.

zio espresso su Hegel in *Zur Geschichte...* appare confermato: seppur da grande ingegno quale era, Hegel ha avuto il torto di giustificare lo *status quo* della Germania restaurata [121].

L'opera termina con la presentazione della giovane Germania. Anche qui, a noi che d'altronde non ci addentriamo nell'analisi della pure importante funzione che questa scuola letteraria ebbe, ciò che massimamente interessa è rilevare il ruolo che Heine le attribuisce: ne fa un esempio per indicare la necessità che la cultura esca dalle polverose accademie ed impari ad agire immediatamente e praticamente sulla realtà del mondo. Parlare di *praxis* è ancora prematuro, poiché, come mostra la produzione politica degli « Annali di Halle » e degli « Annali tedeschi », pensare ad un impegno pratico della filosofia ancora non vuol dire teorizzare una filosofia della prassi nel senso che per solito si dà a questa espressione (cioè il senso marxiano). Storicamente pensare ad un impegno pratico non significò, in un primo tempo, rifiutare radicalmente il razionalismo dialettico e speculativo hegeliano, contrapponendo ad esso un altro metodo del tutto diverso. Il passaggio da Hegel a Marx non

---

[121] Scrive Heine: « Mentre i nostri filosofi di una volta, poveri e schivi, se ne stavano in miserande soffitte ed arzigogolavano i loro sistemi, i nostri filosofi odierni vestono la brillante livrea del potere: sono divenuti filosofi di stato, cioè hanno escogitato giustificazioni filosofiche di tutti gli interessi dello stato alle dipendenze del quale si trovano. Cosí ad es. Hegel, professore nella protestante Berlino, ha accolto nel suo sistema anche tutta la dogmatica del protestantesimo evangelico (cioè quella dogmatica e quella liturgia che tanto stavano a cuore a Federico Guglielmo III) ed il signor Schelling, professore nella cattolica Monaco, ora nelle sue lezioni giustifica anche le piú stravaganti posizioni dottrinarie della cattolica romana apostolica Chiesa » (*ibid.*, p. 299). Si noti la malignità di Heine: non solo imputa ad Hegel e Schelling la giustificazione dell'esistente, ma precisa trattarsi dell'esistente come mera contingenza, cioè di quel particolare stato dal quale... prendevano lo stipendio. In fondo, sembra suggerire Heine, i due sistemi sarebbero diversi se Hegel fosse stato chiamato a Monaco e Schelling a Berlino. Si tratta solo di una malignità del nostro pungentissimo poeta? Comunque sia, denota una concezione scettica e non « necessaria » della filosofia, il cui prossimo passo potrebbe in fondo essere questo: queste teorizzazioni sedicenti assolutamente ed astrattissimamente razionali e dialettiche, non sarebbero forse, nella loro stessa struttura, piú connesse di quanto non si creda ad una determinabilissima e concretissima situazione pratica? Si può dunque dire, penso, che quest'atteggiamento scettico e disincantatamente critico di Heine avvicina il momento in cui si formulerà, con estremo rigore metodologico, una critica del falso apriorismo speculativo; critica che dal punto di vista della completa articolazione filosofica apparirà in Feuerbach e sarà conchiusa in Marx. La storia della sinistra hegeliana in fondo altro non è che questo: come da una critica parziale e contingente di alcune formulazioni hegeliane (soprattutto in campo politico) si sia giunti alla definizione chiara e precisa di una critica radicale del metodo speculativo.

avviene di colpo, bensí lungo un cammino graduale e sfumato, e per lungo tempo si invocherà la prassi pur restando hegeliani. Non si può quindi affermare che Heine abbia qui teorizzato una filosofia della prassi in quanto tale; gli resta tuttavia il merito di aver rivendicato, tre anni prima dell'apparizione degli « Annali di Halle », una concezione « politicamente impegnata » del sapere. In questo senso egli interpreta la giovane Germania e Jean Paul:

> « Il suo cuore ed i suoi scritti erano un'unica e stessa cosa. Questa proprietà, questa interezza troviamo anche negli scrittori dell'odierna giovane Germania, che allo stesso modo non vogliono fare alcuna distinzione tra vivere e scrivere, che per nulla affatto separano piú la politica dalla scienza, dall'arte e dalla religione, e che sono al tempo stesso artisti, tribuni, ed apostoli. Sí, ripeto la parola apostoli, poiché non conosco una parola che ce li descriva con maggior esattezza. Una nuova fede li anima con una passionalità della quale gli scrittori del periodo precedente non avevano nessun sentore. È, questa, la fede nel progresso, una fede che è nata dal sapere. Abbiamo misurato la terra, pesato le forze della natura, calcolato i mezzi dell'industria, e, ecco, abbiamo trovato che questo mondo è abbastanza grande; che esso offre ad ognuno spazio sufficiente per costruirci sopra la capanna della propria felicità; che questo mondo può nutrirci tutti in modo decente, se lavoriamo tutti e se nessuno vuole vivere a spese dell'altro; e che alla classe piú numerosa e piú povera non abbiamo bisogno d'indicare il cielo » [122].

Come autori della giovane Germania, Heine cita soprattutto Heinrich Laube e Karl Gutzkow [123].

La conclusione del libro è, per finire, una satira feroce di V. Cou-

---

[122] *Ibid.*, p. 328. Come si vede, in questo passo persiste l'influenza saint-simoniana, anche (è una delle rare volte) nei suoi aspetti piú spiccatamente economico-sociali. L'uso del termine « apostoli » indica chiaramente il richiamo all'aspetto religioso della dottrina. Vorrei però ancora una volta insistere sul fatto che l'impianto generale di Heine resta, anche in passi come questo, quello di un uomo formatosi nella tradizione culturale e filosofica tedesca, soprattutto hegeliana (per quanto attiene agli aspetti filosofici, che qui interessano). Nell'ambito di questa cultura e di questa formazione, questi accenni saint-simoniani acquistano il significato di richiamo *antispeculativo*, costituiscono un incitamento a *misurarsi con il mondo reale*. Certo Heine non sviluppa filosoficamente questi temi; tuttavia le esigenze culturali e politiche ch'egli avanza rappresentano, mi pare indubbio, un importante prodromo della sinistra.

[123] Si noti l'esclusione di colui che, insieme ad Heine, della « giovane Germania » era stato l'esponente maggiore: Börne; il motivo di questo silenzio ci è noto.

sin [124], del quale Heine afferma senza mezzi termini che non capiva un'acca né di filosofia tedesca, né di filosofia in generale. Quanto al primo punto, precisa, Cousin non conosce nemmeno il tedesco, eppur pretende di parlare di Kant e di Hegel!

A chi studi il periodo successivo della sinistra, il nome di Heine si presenterà di nuovo, sempre a Parigi, al tempo degli « Annali franco tedeschi » e di « *Vorwarts!* », organi ai quali collaborò attivamente insieme a Marx. Tra i due nacque anzi una vera e propria amicizia, che il fondatore del socialismo scientifico nonostante qualche screzio — abbiamo visto — non ripudiò mai [125]. Ma questo esula dal compito che mi sono posto in questo capitolo, che era di tratteggiare quegli aspetti dell'atteggiamento culturale del poeta che, precorrendo di vari anni la formazione vera e propria della sinistra ed essendo maturati in gran parte a Parigi (cioè nella città che a partire dal 1843 diverrà, per quella stessa sinistra, ormai antihegeliana, il contraltare della Berlino prussiana, reazionaria e codina), rivestono particolare interesse. Heine, lo sappiamo [126], godeva di scarsissima simpatia tra gli intellettuali anche progressisti tedeschi; quindi, egli venne pochissimo citato, e spesso attaccato. Ma ciò non significa certo che non venisse letto; le sue opere, al contrario, avevano sempre enorme risonanza, e certo furono sotto gli occhi oltre che di Ruge, che le criticò pubblicamente, anche di molti altri [127]. La polemica di Ruge contro il poeta, ad es., appare per buona parte anche dettata dal tatticismo di gridare al lupo affinché non si dia del lupo anche a lui, oltre che da esigenze moralistiche e « filistee » — come allora si diceva — di non confondere la propria posizione di pensatore (Ruge era allora non solo libero docente, ma sperava anche ardentemente, come testimonia il suo carteggio con il ministro Altenstein, di esser presto nominato cattedratico) [128] con gli aspetti « immorali, pa-

---

124 Si tenga presente che V. Cousin aveva personalmente conosciuto Hegel, ed ambiva, in certo modo, ad essere il rappresentante « ufficiale » della filosofia tedesca in Francia. Per la penetrazione della filosofia hegeliana in Francia attraverso i canali accademici, cfr. il cit. lavoro di G. OLDRINI, *La prima penetrazione " ortodossa " dello hegelismo in Francia.*

125 Sui rapporti tra Heine e Marx, vedi l'appendice VII.

126 Basti pensare alla « stroncatura » di Ruge.

127 Cfr. in proposito la nota n. 9 al secondo capitolo del presente studio, donde risultano i giudizi su Heine di Strauss e di Vischer. L'1 marzo 1838 Strauss scriveva anche a Ruge manifestando il proprio disaccordo sulla durezza con cui questi aveva criticato il poeta (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, pp. 114-115).

128 Sulla mancata carriera accademica di Ruge, vedi appendice VIII.

gani e frivoli » della vita personale, oltre che dell'opera letteraria e soprattutto poetica, di Heine. Ma lo stesso Ruge dovette poi ricredersi [129]. Certo è, comunque, che le pagine di Heine qui ricordate erano largamente note, e che egli, tra coloro che poi imboccarono la strada del radicalismo politico e filosofico, merita di esser ricordato per primo.

---

[129] Un esempio della virata cui Ruge fu costretto dagli eventi, che lo sospinsero a posizioni che in Heine aveva duramente criticato, abbiamo nel fatto che alla francofobia del saggio *H. Heine*... egli andò sostituendo una francofilia sempre piú spiccata, che manifestò in modo clamoroso durante la grande crisi europea del 1840. Vi fu allora in Germania una fortissima reviviscenza d'odio antifrancese, della quale il *Franzosenfresser* (sbranafrancesi) W. Menzel, già implacabile nemico di Heine, era una punta di diamante, come manifesta il volume W. MENZEL, *Europa im Jahre 1840*, Stuttgart, 1840. A. RUGE dedicò all'opera una recensione molto lunga, apparsa in « Annali di Halle », dal n. 85, dell'8 aprile 1840, cc. 673-676, al n. 93, 17 aprile 1840, cc. 737-741. In essa la quadruplice alleanza scaturita dalle dimissioni di Thiers e dalla riaffermazione, da parte del *premier* britannico Palmerston, dell'*entente* franco-britannica, viene interpretata come un baluardo della libertà costituzionale contro la reazione, sostenuta dalla triplice alleanza tra Russia, Prussia ed Austria. E Ruge fece allora propria l'esclamazione « *nulla salus sine Gallis!* » (*ibid.*, n. 88, 11 aprile 1840, c. 702), e si spinse sino a dire che la Francia voleva sí il Reno, ma solo per proteggersi contro il dilagare della reazione (prussiana!), e che l'avvento di un regime liberale e costituzionale in Prussia avrebbe automaticamente risolto anche il conflitto per il Reno. Analoga posizione è espressa nel saggio A. RUGE, *Eine Epoche der orientalischen Frage*, in « Annali di Halle », n. 219, 11 settembre 1840, cc. 1745-1752 (il saggio è una recensione al volume ANONIMO, *Der Orient in seinem gegenwärtigen Zustande mit Rückblicken auf die Vergangenheit, dargestellt in einer Reise über Constantinopel, Kleinasien, Syrien, Palästina*, Wien, 1840. In quel momento di francofobia acuta, ebbe enorme fortuna in Germania una poesia di NICOLAUS BECKER, *Rheinlied*, che rispondeva, in toni invero assai sciovinistici, ad una poesia sul Reno da riconquistarsi alla Francia di A. Lamartine. Sull'argomento dettò una poesia anche uno dei collaboratori degli « Annali di Halle », amico di Strauss e di Ruge, R. E. PRUTZ, *Der Rhein*. Stampando sugli « Annali di Halle » le strofe di Prutz, A. Ruge le paragonava a quelle di Becker, ed ancora una volta esprimeva la sua ammirazione per la Francia di Luigi Filippo; A. RUGE, presentazione di *1. Rheinlied von Nicolaus Becker... 2. Der Rhein. Gedicht von R. E. Prutz...*, in « Annali di Halle », n. 311, 28 dicembre 1840, cc. 2485-2488.

Considerazioni generali sul modo in cui la tradizione culturale tedesca si poneva di fronte a quella francese si vedano in C. CASES, *I tedeschi e lo spirito francese*, in *Saggi e note di letteratura tedesca*, Torino, 1963, pp. 5-58.

Capitolo II

STRAUSS ED I "GIOVANI GENÎ" DELL' HEGELISMO TUBINGHESE

§ 1. - La formazione di Strauss.

Nella frattura della scuola hegeliana in destra, centro e sinistra, decisiva importanza ebbe Strauss. Cronologicamente posteriore a quella di Heine, la sua opera è però piú importante dal punto di vista di una storia del pensiero, principalmente per due motivi: Strauss viveva in Germania, in diretto contatto con l'ambiente filosofico e teologico tedesco (la sua formazione si compí in due delle università piú in auge del tempo, Tubinga e Berlino), mentre Heine se ne stava a Parigi; inoltre, aveva una cultura filosofica *e* teologica di primissimo piano, mentre Heine, pur essendo stato discepolo di Hegel, restava da questo punto di vista un geniale dilettante, che non aveva saputo dare ordine ed incisività sistematiche alle sue pur brillantissime idee. Ed è chiara l'importanza che, per una storia della scuola hegeliana e della problematica culturale di quegli anni, avesse il fatto che Strauss fosse filosofo *e* teologo; anzi, piú teologo che filosofo. L'incidenza che sullo sviluppo della scuola hegeliana ebbe la *Vita di Gesú* [1] può difficilmente essere sopravvalutata: essa e le successive opere e vicende di Strauss fino al 1839/1840 ebbero grandissima risonanza culturale. In cinque anni, della *Vita di Gesú* si ebbero ben quattro edizioni (1835-1836, 1837, 1838-1839, 1840), sempre al centro dell'attenzione generale e violentemente discusse, combattute od esaltate, tanto che dalla presa di posizione su quest'opera ci si

---

1 Vedasi ad es. Karl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme...*, II, p. 648: « Con l'apparizione della *Vita di Gesú* di *Strauss*, 1835-1836, la divisione della scuola divenne sempre piú marcata ». E molti anni dopo F. Engels: « Il primo attacco (alla conservazione, e quindi alla destra hegeliana) lo aveva dato la *Vita di Gesú* di Strauss, nel 1835 » (*Ludovico Feuerbach...*, ed. cit., p. 20).

poteva chiaramente fare una idea sulla tendenza, di destra o di sinistra, di chi scriveva [2].

David Friedrich Strauss nacque il 27 gennaio 1808 a Ludwigsburg, nel Württemberg [3]. Il padre era commerciante contro voglia, incline al misticismo, al pietismo ed allo studio della filosofia della natura; fu rovinato dal crollo dei prezzi successivo alla caduta dell'impero napoleonico ed alla fine del blocco economico contro la Gran Bretagna. Tra padre e figlio i rapporti furono presto tesi, e divennero tesissimi dopo la pubblicazione della *Vita di Gesú* e la « scomunica » del giovane autore. La madre, alla quale il nostro era affezionatissimo [4], era invece, seppur religiosa, persona molto tollerante, che non mosse mai gravi rimproveri al figlio a causa della sua eterodossia.

Scolaro precoce e diligentissimo, il giovane David Friedrich nell'ottobre del 1821 venne ammesso nell'internato di Blaubeuren, uno dei quattro seminari inferiori [5] che ogni quattro anni rovesciavano, a turno,

---

[2] Cosí ad es. A. Ruge si qualificò come esponente della sinistra con una recensione favorevole a Strauss: A. RUGE, *Strauss und seine Gegner*, in « *Blätter für literarische Unterhaltung* », 1836, nn. 160 sgg. Anche B. Bauer si qualificò come punta di diamante della destra con le proprie recensioni a Strauss. Cfr. il cap. VI del presente lavoro. Inversamente, sintomatico è il caso di Schaller, che nel 1838-1839 fu un assiduo collaboratore di Ruge nella redazione degli « Annali », ma poi passò all'altra sponda; ebbene, il suo cammino all'inverso è segnato anche da una critica a Strauss: J. SCHALLER, *Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der Grundidee des Werkes: das Leben Jesu von Dr. D. F. Strauss*, Leipzig, 1838; l'opera di Schaller è tipica del procedimento che sarà della destra hegeliana: non già confutare Strauss sul piano storico e filologico, ma dialettizzare speculativamente il significato della figura di Cristo, per poi dedurre dal « concetto: Cristo, forma dell'autocoscienza filosofica infinita », la non attendibilità della teoria del mito.

[3] In quel periodo a Ludwigsburg nacquero vari esponenti della cultura sveva dell'ottocento: Justinus Kerner (nel 1786), Eduard Mörike (nel 1804), F. T. Vischer (nel 1807). Strauss, come vedremo, fu in stretti rapporti con tutti costoro. Vischer, ad es., fu il suo massimo apologeta negli anni immediatamente successivi alla « scomunica », dopo esser stato suo compagno di studi sia nelle scuole inferiori, sia in quelle superiori. Strauss venne anzi battezzato dal diacono di Ludwigsburg, Vischer, padre dell'amico Friedrich Theodor. Il nome con cui lo chiamavano abitualmente era Federico (« Fritz »), ma sin da giovanissimo cominciò a firmare i suoi compiti scolastici per esteso: Davide Federico.

[4] Alla madre morta, Strauss dedicò uno scritto, *Zum Andenken an meine gute Mutter*, riprodotto in DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Gesammelte Schriften...* (a cura di E. ZELLER), Bonn, 1876-1878, 12 voll., in I, pp. 81 sgg.

[5] I seminari inferiori erano: Blaubeuren, Urach, Schönthal e Malbronn. Ciascuno di essi ogni quattro anni riceveva un'infornata di 25-30 borsisti, piú una decina di paganti. Insieme a Strauss, entrarono a Blaubeuren: Vischer, Ch. Märklin, W. Zimmermann, il poeta Gustav Pfizer nonché Robert Binder. Per tutti costoro,

i propri allievi nel famosissimo *Stift* protestante di Tubinga, lo stesso nel quale erano passati, insieme, Schelling, Hölderlin ed Hegel. Già Blaubeuren è una tappa molto importante nella vita e nella formazione culturale di Strauss. Fortuna volle infatti che il livello culturale sia dei docenti sia degli alunni dell'internato fosse, tra il 1821 ed il 1825 — quadriennio della permanenza in esso di D. F. Strauss — di primissimo ordine, come risulta tra le altre dalla descrizione che di quegli anni ci ha lasciato il coetaneo, compagno di studi ed amico intimo di Strauss, F. T. Vischer, nel primo saggio a difesa del giovane teologo eterodosso apparso sugli « Annali di Halle » [6]. Questa caratterizzazione dell'autore della *Vita di Gesú* è molto interessante, ed utilissima a farci intendere il mondo culturale nel quale le opere del giovane Strauss affondavano le proprie radici, oltre che nell'illuminarci anche su quanto attiene ad un problema esegetico fondamentale: i rapporti con la filosofia hegeliana. Vischer infatti esplicitamente si propone di darci una descrizione dell'ambiente della formazione di Strauss, mostrando i vincoli che legano l'amico a quell'*humus* culturale svevo che era stato anche di Schiller, Schelling ed Hegel [7]; e, aggiungiamo noi, di Hölderlin.

Secondo Vischer, svevo egli stesso, le caratteristiche dell'indole e della cultura degli svevi sono « da un lato la profondità poetica del sentimento, dall'altro la forza, l'ardimento del dubbio, della critica ». Ciò fa sí che la Svevia, ed in particolar modo il Württemberg, appaiano come i piú genuini rappresentanti ed interpreti del carattere *razionale* del *protestantesimo* [8]. Protestantesimo significa per Vischer — e nel 1838, anno

---

entrare in un seminario non era indice d'una particolare vocazione religiosa, viste le facilitazioni che il regno concedeva a chi vi era ammesso, e la sicurezza di carriera che quegli studi comportavano; era piuttosto il cammino obbligato per tutti i giovani dotati. Molti poi, o per un motivo o per l'altro (lo vedremo nello stesso Strauss) non facevano affatto gli ecclesiastici.

[6] F. T. VISCHER, *Dr. Strauss und die Wirtemberger. Eine Charakteristik*, cosí si intitola un primo articolo, pubblicato sugli « Annali di Halle » dal n. 57, del 7 marzo 1838, cc. 449-452, al n. 69, del 21 marzo 1838, cc. 545-550. Il secondo articolo, che prosegue e termina la caratterizzazione di Strauss, si intitola *Doctor Strauss, charakterisiert von F. Vischer (Fortsetzung des Artikels « Strauss und die Wirtemberger », No 57-69)*, ed apparve dal n. 136, 7 giugno 1838, cc. 1081-1084, al n. 140, 12 giugno 1838, cc. 1113-1120. Il saggio ebbe largo successo, e venne ristampato in F. T. VISCHER, *Kritische Gänge*, Tübingen, 1844, 2 voll., e poi via via nelle riedizioni che di questi *Kritische Gänge* (ad es. nella edizione curata da ROBERT VISCHER, Leipzig, 1914, 4 voll.) si ebbero negli anni seguenti. Io cito dagli « Annali di Halle ».

[7] F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, ed. cit., n. 57, 7 marzo 1838, c. 450.

[8] *Ibid.*, n. 65, 16 marzo 1838, c. 516.

della pubblicazione di questo saggio, grosso modo anche per tutta la generazione culturale alla quale egli apparteneva — *razionalismo*, non pietismo misticheggiante; razionalismo filtrato attraverso l' interpretazione hegeliana, però, non razionalismo « astratto », come allora si diceva, della *Aufklärung*. Quest'interpretazione sia del razionalismo, sia del protestantesimo, si ricollega a quella dei primi fascicoli degli « Annali di Halle » (soprattutto di A. Ruge) e cosí pure a quella, che abbiamo esaminato, di Heine [9]. Accettare il razionalismo settecentesco solo nella misura in cui questo fosse stato « filtrato » attraverso l'interpretazione che ne aveva dato Hegel, significava, in fondo, intendere la filosofia hegeliana come necessaria sublimazione, nell'ambito del sistema, del razionalismo « astratto » ed « unilaterale » — come allora si diceva —

[9] Da segnalare però che Vischer aveva in grandissima antipatia H. Heine, come appare anche da questo saggio su *Dr. Strauss...*, n. 65, 16 marzo 1838, c. 517, ove afferma che mentre altri autori della giovane Germania avevano avuto modo di dar prova di sincerità d'intenti e di attaccamento a nobili ideali nella discussione dei rapporti che dovessero intercorrere tra individuo ed etica universale, Heine (e parzialmente anche K. Gutzkow, in *Wally, die Zweiflerin*, Mannheim, 1835) era guidato non da questi nobili intenti, ma unicamente da frivolità. Sul poeta, Vischer fa proprio il giudizio che Ruge aveva dato sulle stesse colonne degli « Annali di Halle »: la sua poesia, e quindi tutta la sua personalità, è frivola e « *coquette* ». Vischer non disarmò mai dalla sua profonda antipatia per il poeta di Düsseldorf. Si veda ad es. in *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer* (a cura di Adolf Rapp), Stuttgart, 1952-1953, 2 voll. In una lettera del 24 ottobre 1844 all'amico, Strauss ringrazia per l'invio della prima edizione dei *Kritische Gänge*, ma dichiara di non condividere i giudizi negativi su Heine: « Qui e là nei tuoi saggi, sebbene solo di passaggio, vieni a parlare anche di Heine e lo tratti in un modo quasi del tutto negativo... Io non riesco a trovare Heine cosí mendace e perfido, come lo trovi tu. Contrapposta alla sentimentalità propria dei tedeschi, la sua frivolità mi sembra incomparabilmente piú vera, piú storica, piú giustificata... Inoltre credo che tra gli interessi spirituali ed etici quello politico e liberale sia da lui preso realmente sul serio » (I, p. 146). Vischer rispondeva il 23 novembre che su Heine non poteva assolutamente cambiare avviso, e citava a riprova della esattezza del suo giudizio il comportamento del poeta nei confronti di L. Börne. Chiaro è qui ch'egli rimprovera al poeta non già la disincantata satira di tutti i *tabú* della buona tradizione tedesca, bensí la mancanza di saldezza morale e politica; nella citata lettera scrive infatti: « Il resto, tutta la empietà di questo spirito, mi procura gioia. Ma dagli molto danaro e minacciagli, in caso diverso, povertà, ed egli scriverà anche per Metternich » (I, p. 150). Non si può dire che Vischer avesse tutti i torti. Vero anche che egli aveva sempre apprezzato l'empietà di Heine. L'11 marzo 1838 scriveva a Strauss che l'espressione « Non udite il tintinnare della campanella? In ginocchio!... Si portano i sacramenti ad un Dio che muore » (cfr. nota n. 95 del capitolo su Heine) era geniale e adattissima ad illustrare l'azione del kantismo nei confronti del vecchio teismo (I, p. 52). Ed il 15 marzo Strauss gli rispondeva dichiarandosi interamente d'accordo (I, p. 54).

del '700 [10]. Questa netta distinzione tra il razionalismo « vero », quello di Hegel, da un lato, ed il razionalismo « astratto », quello della *Aufklärung* e soprattutto del settecento francese, dall'altro, trova riscontro in tutta la politica culturale propugnata in quel periodo dagli « Annali di Halle »: separando nettamente Hegel dalla *Aufklärung* e da nomi come quelli di Voltaire, Rousseau e Diderot, si dava *ipso facto* anche assicurazione di non voler ripercorrere la strada che aveva menato al 1789. Gli *Aufklärer* erano giudicati piú « astratti » proprio in quanto più radicali nella loro polemica antireligiosa ed antispiritualista, piú circostanziati ed estremi nelle richieste di riforme politiche, piú insofferenti del passato. Nei primi anni di vita, gli « Annali di Halle » invece volevano sí essere riformatori, ma senza prendere di petto i poteri costituiti, bensí appoggiandosi ad essi. Si proclamavano quindi religiosi, luterani, protestanti, monarchici, oltre che, naturalmente, antirivoluzionari. Solo dopo il fallimento di questo tentativo di fare le riforme a braccetto con il ministero del culto e dell'istruzione (fallimento che divenne evidente soprattutto dopo la morte di Altenstein e di Federico Guglielmo III, e l'avvento di Eichhorn e Federico Guglielmo IV) Ruge e compagni iniziarono una rivalutazione della *Aufklärung* e dell'illuminismo francese, e parlarono del proprio movimento come di una seconda età dei lumi, posthegeliana, che faceva proprio anche il tesoro della « dialettica » [11].

---

[10] F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, n. 67, 19 marzo 1838, cc. 531-532.

[11] Esemplare, per il legame tra sinistra hegeliana ed *Aufklärung*, il lungo saggio A. RUGE, *Neue Wendung der deutschen Philosophie. Kritik des Buches 'Das Wesen des Christenthums' von Ludwig Feuerbach*, in « *Anekdota* », II, pp. 1-62. Ruge esamina, paragonandone i risultati, quattro volumi della recente pubblicistica filosofica tedesca: W. VATKE, *Über die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade wissenschaftlich dargestellt*, Berlin, 1841; D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer Geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, Tübingen-Stuttgart, 1840-1841, 2 voll.; B. BAUER, *Die Posaune...* nonché, infine, *Das Wesen des Christenthums*[1]. Ruge, che a quel tempo aveva letto anche le *Tesi* feuerbachiane (apparvero proprio sugli « *Anekdota* », di cui Ruge era il curatore) sarà ormai molto al di là dell'hegelismo critico straussiano e, come allora tra gli hegeliani era costume, interpreterà le quattro opere come gradini dialettici successivi dello sviluppo della filosofia stessa. Vatke gli apparirà allora come un ortodosso che trasforma la filosofia in teologia; Strauss come un razionalista che resta sul piano hegeliano perché nutre per il fenomeno religioso un interesse meramente teoretico (p. 10); lo stesso Bruno Bauer gli apparirà già superato, poiché ancora fermo al terreno giovane hegeliano, cioè all'interpretazione eterodossa, di sinistra, della filosofia del maestro; Feuerbach invece gli parrà rappresentare il definitivo distacco dal metodo speculativo e dallo spirito sistematico hegeliano, sia riguardo alla religione (e qui Ruge pensa certo a *L'essenza del cristianesimo*) sia riguardo alla speculazione in generale (e qui il rife-

L'animo svevo è per Vischer il miglior interprete del carattere razionalistico ed al tempo stesso non astratto della cultura moderna poiché esso è portato ad affrontare i problemi filosofici, politici e sociali senza pedanteria, con *humor*; l'indole sveva è quindi essenzialmente filosofica, poiché

> « l'autentico metodo filosofico può definirsi umoristico, dato che esso non tollera da parte di nessuna verità che essa si isoli e che si sottragga al completamento attraverso tutte le altre; l'*humor* è di natura dialettica » [12].

Queste espressioni, del 1838, mostrano la presenza di un terreno comune, antipedantesco, della interpretazione di sinistra dell' hegelismo. Esse ricordano infatti Feuerbach, che già anni prima aveva ravvisato nell'*humor* il tratto distintivo di un atteggiamento critico [13]. Pedanti per Vischer, Strauss e gli altri sono soprattutto i « prussiani » [14], ad es. Marheineke; e vedremo come l'insofferenza per la ritrascrizione in chiave

---

rimento è alle *Tesi*; cfr. pp. 22-28). Feuerbach, dirà allora Ruge, ha dato vita ad una filosofia veramente nuova, che costituisce finalmente la base teorica della « *nuova Aufklärung* » e delle sue tendenze riformatrici in campo e culturale e politico: base che è costituita essenzialmente dall'esplicitazione filosofica dell'antropologia e dell'ateismo (p. 44). In questo senso, Feuerbach si ricollega alla « prima *Aufklärung* », ma in quanto principale teorico metodologico della « seconda », compie un importante passo innanzi: non si limita a negare la teologia, bensí giunge anche a svelarla ed a comprenderne l'essenza antropologica (p. 51). Solo un rimprovero Ruge allora muoverà a Feuerbach: di non essere abbastanza « pratico », cioè politicizzato. La filosofia, dirà infatti l'ex redattore degli « Annali », non può piú appartarsi dal mondo, bensí deve prender parte direttamente alla lotta politica, « poiché i partiti fanno la storia, ed in realtà per il sapere è un'elevazione quando non si restringe ad osservare il processo bensí, con piena chiarezza, è al centro di esso; è l'elevazione dal sapere al potere e con ciò stesso alla propria vera determinazione. La filosofia deve accettare questa lotta e uscirne vittoriosa » (p. 51). Per un giudizio complessivo sulla seconda età illuministica, cfr. anche *Unsere letzten zehn Jahren*, pubblicato nel 1845, ristampato in A. RUGE, *Sämtliche Werke*², Mannheim, 1847-1848 (I ed. ivi, 1846-1847), 10 voll., in vol. VI; a Feuerbach è dedicato il cap. X, pp. 57-67.

[12] F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, n. 68, 20 marzo 1838, c. 539.

[13] Cfr. in proposito la trattazione di Feuerbach nel cap. IV del presente lavoro. L'analisi dell'*humor* feuerbachiano è assai acuta in C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, pp. 219 sgg.

[14] Per Vischer e Strauss, « prussiano » era sinonimo, o quasi, di « pedante » e di « schematico ». Nel carteggio tra i due amici (*Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, ed. cit.) le critiche al redattore degli « Annali di Halle » che battono su questo tasto sono frequenti, dopo che Vischer scrisse a Strauss (2 dicembre 1837, I, pp. 43-44) di aver incontrato Ruge in preparazione della pubblicazione della rivista, e di essersi recato con lui e Uhland a trovare Gustav Schwab. Queste critiche

hegeliana dell'ortodossia luterana fatta da questo teologo « prussiano » sia stata un momento di rilievo nella formazione della sinistra. Si noti poi il sottile gusto campanilistico, ed al tempo stesso la precisa rivendicazione culturale, contenuta in questa distinzione tra svevi e pedanti: Hegel era nato svevo, e cittadino del Württemberg. Con la sua affermazione, Vischer in pratica veniva anche a dire che loro, gli svevi (come Strauss) erano i soli abilitati a rettamente intendere il pensiero di uno svevo, e che l'interpretazione che ne davano i pedanti, cioè la destra, era, oltre a tutto, lontana dall'indole stessa del maestro.

Questo naturale württemberghese era vivissimo nel giovane Davide Federico, narra Vischer, e venne nutrito ed esaltato dai grandi maestri di Blaubeuren, primo fra tutti F. C. Baur che, chiamato allo *Stift* poco dopo l'ammissione di Strauss, fu il principale animatore della scuola storica di Tubinga, la quale annovererà fra i propri componenti anche E.

---

culminano in una lettera del 23 gennaio 1841 di Strauss all'amico, nella quale si dice che la tendenza che Ruge dà all'organo, che pure si riconosce essere l'unico della sinistra, è tale, per cui necessariamente respinge gli articoli pieni di *humor* dello svevo Rapp (anch'egli del Württemberg, e comune amico di Strauss e Vischer) ed abbonda invece di schematismi « prussiani » del tutto sterili. Strauss conclude: « Anch'io, come te, riconosco un certo obbligo nei confronti di questo foglio; esso è ora l'unico organo della nostra tendenza; solo che la rappresenta in un modo, che alla fine arriverà a portare davvero ad una frattura tra tedeschi meridionali e settentrionali » (I, p. 95). Poco dopo — la causa prossima sarà la pubblicazione sugli « Annali tedeschi » di una critica a Strauss di B. Bauer, portatosi nel frattempo all'estrema sinistra — Strauss usciva dal numero di collaboratori dell'organo (cfr. lettere del 13 novembre 1841 — I, pp. 104-105 — e del 5 dicembre 1841 — I, p. 106 —). È insomma tratto diffuso insistere sul carattere « svevo » che accomunava coloro che avevano compiuto i loro studi a Tubinga. Ciò risulta anche dal carteggio di Strauss con L. Georgii, *Briefe von David Friedrich Strauss an L. Georgii* (a cura di HEINRICH MEIER), Tübingen, 1912. Dalla lettera straussiana del 24 dicembre 1838 risulta che fu il nostro autore ad indicare a Ruge il nome di Georgii quale possibile collaboratore degli « Annali » — possibilità che poi si realizzò — (p. 25); in quella occasione, invero, egli assicurava a Georgii che la rivista era priva di « formalismo » (p. 25). Ma poi, il 7 febbraio 1843, quando gli « Annali » di Ruge erano ormai stati definitivamente soppressi dalla censura e tutto il mondo della cultura liberale tedesca era in agitazione per questo avvenimento (di un mese addietro), Strauss scrive a Georgii senza nemmeno un sospiro di rimpianto per la morte di quella rivista e gli annuncia tutto lieto che il suo posto sarà ormai preso da un'iniziativa editoriale « sveva » (p. 42): gli « *Jahrbücher der Gegenwart* », che difatti di lí a poco (luglio 1843) cominceranno ad uscire, con la redazione di un altro svevo, Schwegler, e che raccoglieranno contributi di tutti i württemberghesi piú noti: Vischer, Zeller, Rapp etc. Anche Zeller era precedentemente entrato nel numero dei collaboratori degli « Annali di Halle » su pressioni di Strauss, come risulta dalla lettera che quest'ultimo gli scrisse l'8 gennaio 1839; cfr. D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe* (a cura di EDUARD ZELLER), Bonn, 1895, p. 74.

Zeller. Già a Blaubeuren, come piú tardi a Tubinga, Baur insegnava con massimo impegno e serietà: con lo studio di Erodoto, Baur introduceva nella problematica mitologica, e con quello di Livio, nei problemi della critica storica niebuhriana [15]. Altro insigne docente, anch'esso poi trasferito allo *Stift*, era Kern, che mise i giovani alunni a contatto con l'insegnamento di Herder. Nell'analisi delle opere straussiane spesso troveremo riferimenti all'uno ed all'altro [16].

Ma il quadriennio di Blaubeuren ebbe grandissima importanza anche grazie ai compagni di studio del nostro, tra i quali due soprattutto sono da ricordare: Vischer e C. Märklin, che di Strauss fu forse l'amico piú caro [17]. Quando, dopo otto anni di convivenza, Strauss ed i suoi

---

[15] ADOLF HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, Heidelberg, 1876-1878, 2 voll.; I, p. 13. L'influsso niebuhriano fu sempre vivo in Strauss, e nel momento in cui parlerà esplicitamente di una destra, un centro ed una sinistra hegeliane, rimprovererà tra l'altro ad Hegel di aver sempre avuto in antipatia il lavoro culturale di Niebuhr (cfr. cap. VI del presente studio). A ciò non fu certo estraneo l'insegnamento che, sin da Blaubeuren, Baur aveva impartito all'allora giovanissimo allievo.

Accanto allo Hausrath, segnalo le segg. importanti monografie su Strauss: T. ZIEGLER, *David Friedrich Strauss*, Strassburg, 1908, 2 voll.; K. HARRAEUS, *David Friedrich Strauss, sein Leben und seine Schriften, unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt*, Leipzig, 1901; S. ECK, *David Friedrich Strauss*, Stuttgart, 1899; E. ZELLER, *David Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften geschildert*, Bonn, 1874²; A. E. BIEDERMANN, *Strauss und seine Bedeutung für die protestantische Theologie*, Leipzig, 1875; A. KOHUT, *David Friedrich Strauss als Denker und Erzieher*, Leipzig, 1908; A. LÉVY, *David-Frédéric Strauss, la vie et l'oeuvre*, Paris, 1910.

[16] Notizie e giudizi sui due antichi maestri sono contenuti anche in D. F. STRAUSS, *Christian Märklin. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart*, monografia che Strauss scrisse negli anni 1849-1850, dopo la prematura scomparsa di questo a lui carissimo amico (che avremo piú volte occasione di ricordare). La monografia venne pubblicata a Mannheim, nel 1851, e poi accolta da Zeller nelle *Gesammelte Schriften*, ed. cit., X, pp. 175-359. Per quanto attiene ai giudizi su Baur e Kern, cfr. soprattutto pp. 189-190 e pp. 211-212. Rievocando i due autori, Strauss dà un giudizio altamente positivo di F. C. Baur — che nel frattempo si era qualificato come *leader* della *scuola storica di Tubinga* —, mentre di Kern dice invece che si dimostrò sempre incapace, anche per scarsa saldezza morale, a portare sino alle estreme conseguenze i giudizi critici che pure aveva espresso sulle scritture sacre. Cosí dicendo, confermava giudizi espressi anni prima anche pubblicamente, ad es. nell'articolo D. F. STRAUSS, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, del 1834, che analizzerò piú avanti.

[17] Il padre di Christian Märklin, Jakob Friedrich, era nato nel 1771 a Stoccarda ed aveva frequentato lo stesso ginnasio di Hegel, del quale era quasi coetaneo; insieme ad Hegel era poi stato ospite dello *Stift* di Tubinga. Christian nacque a Maulbronn, sede di un seminario inferiore in tutto e per tutto simile a quello di Blaubeuren, nel quale il padre insegnava. Anch'egli venne ammesso a Blaubeuren nel

amici lasciarono lo *Stift* e presero ognuno la propria strada, si parlò di una *Genienpromotion*, una « promozione di genî ». I reciproci influssi

---

1821. L'amicizia tra David e Christian nacque in quei quattro anni, e si cementò durante il comune soggiorno a Tubinga.

Quando, dopo lo *Stift*, Strauss si recò in veste di vicario a Klein-Ingersheim, Märklin si recò ad esercitare la stessa funzione a Brackenheim, ed i due mantennero, come vedremo, una fitta ed interessante corrispondenza. Anche il viaggio a Berlino avrebbe dovuto esser fatto insieme, ma poi Märklin lo ritardò di un anno, a causa di una malattia che lo aveva colpito, ed anche dell'epidemia di colera che allora dilagava nella capitale prussiana. Fu cosí che giunse a Berlino quando Hegel era già morto, e gli capitò piú o meno quello che vedremo essere capitato a Strauss un anno prima: freddezza da parte di Schleiermacher, che diffidava dei württemberghesi stimandoli tutti hegeliani, e buona accoglienza nei circoli della vedova di Hegel e della scuola. Tornato da Berlino, nell'aprile del 1833 divenne ripetitore allo *Stift* di Tubinga, dove già si trovava Strauss. Frattanto cominciava a dare i suoi frutti anche l'attività scientifica del giovane ecclesiastico. Mentre era ripetitore pubblicò una dissertazione sul diritto canonico del matrimonio, elaborata già prima di andare a Berlino: C. MÄRKLIN, *Über die Ehe. Eine dogmatischkirchenrechtliche Abhandlung*, apparsa in « *Studien der evangelischen Geistlichkeits Württembergs* », 1833-1834, vol. V fasc. 2, vol. VII fasc. 1. L'opera è del tutto hegeliana, affermandovisi che la mediazione esegetica deve necessariamente essere preceduta da uno sviluppo filosofico del concetto di matrimonio, improntato dalla filosofia di Hegel. Mentre era ripetitore, pubblicò anche un'opera di maggior impegno sui rapporti tra stato e chiese (argomento delicatissimo nel « cristiano » stato del Württemberg): C. MÄRKLIN, *Über die Reform des protestantischen Kirchenwesens*, Tübingen, 1833. La soluzione che egli dà al problema è tipicamente hegeliana. Non solo: giunge anche a parlare della *realtà* dello stato come di un dato che deve essere ulteriormente *razionalizzato*, il che costituisce uno spunto per la formazione della sinistra hegeliana. Spunto interessante, se teniamo presente che queste pagine vennero certo discusse tra gli amici che erano stati insieme sin dai tempi di Blaubeuren, e che ora si ritrovavano a Tubinga. Strauss e Märklin non erano soli, del resto: come ripetitori si trovavano contemporaneamente allo *Stift* anche Vischer, Binder e Pfizer, nomi che ritroveremo, oltre ad altri amici della stessa promozione dei « genî » (cfr. D. F. STRAUSS, *Christian Märklin...*, p. 251). La tesi di Märklin sullo stato è che esso rappresenta la totalità dello spirito dell'umanità, piú precisamente il momento della oggettivizzazione di questa totalità. In quanto totalità, esso riunisce o dovrebbe riunire in sé tutti gli aspetti spirituali della società umana: eticità, scienza, arte e religione. Se cosí è, la situazione attuale, nella quale chiesa e stato sono separati, è irrazionale e ha da essere superata: la chiesa non può non essere assorbita all'interno dell'ambito statale, spettando solo allo stato la missione di realizzare la totalità, e rappresentando la chiesa, considerata a sé, una parzialità.

Nell'autunno del 1834 Märklin lasciò lo *Stift* per recarsi in qualità di diacono a Calw, cittadina württemberghese sulle rive del Nagold nella quale il pietismo aveva profonde radici. Qui, come già a Brackenheim (cfr. in proposito la trattazione, che faccio piú avanti, del carteggio tra Strauss e Märklin vicari), al giovane pastore si pose il problema di come comportarsi con la comunità dei fedeli, ferma restando sia la sua fede hegeliana, sia la sua sostanziale incredulità nei dogmi ortodossi della chiesa che pure rappresentava. Torneremo piú avanti sui problemi teorici e pratici che simili « casi di coscienza » sollevavano negli esponenti di tutta la sinistra. Dopo

tra questi « genî » furono, come vedremo, della massima importanza per la formazione del nostro autore e di tutta la sinistra [18].

---

molti dubbi ed esitazioni nel 1840 Märklin abbandonò lo stato ecclesiastico, e si trasferí ad Heilbronn come insegnante ginnasiale. Nel 1848 prese parte, da moderato, ai movimenti della rivoluzione: partecipando direttamente alla lotta politica, collaborando ad un organo costituzionalista, « *Heilbronner Tagblatt* », ed opponendosi con scritti e discorsi all'organo piú radicale, « *Neckardampfschiff* ». Si presentò candidato all'assemblea di Francoforte, nell'aprile del 1848, ma ritirò poi la candidatura. Morí prematuramente il 18 ottobre 1849. Si veda appendice IX.

[18] La cittadina di Tubinga è ancora oggi roccaforte della teologia protestante, e lo *Stift* continua ad esser considerato un centro di primissima importanza per la formazione di ecclesiastici seri e preparati. Notissima in tutta la Germania prenapoleonica e restaurata per la saldissima preparazione filologica che dava agli studenti, Tubinga ebbe allora, proprio nel periodo dell'arrivo di Strauss e compagni, un periodo di rinnovato splendore, mentre negli anni immediatamente antecedenti aveva assai miseramente vegetato nel sovrannaturalismo. La filosofia kantiana vi era apparsa nel 1785, con J. F. Flatt. Nel 1798 tra i candidati ad una cattedra di filosofia rimasta vacante si presentò, senza successo, un giovanissimo ex alunno dello *Stift*: Schelling. In quegli anni insegnò anche l'orientalista C. F. Schnurrer, che applicava un metodo strettamente filologico all'esegesi delle scritture, cosa che non mancò forse di esercitare una certa influenza su Strauss. Ma chi veramente seppe imprimere all'università il proprio carattere culturale fu C. G. Storr, straordinario di filosofia dal 1775 ed ordinario di teologia dal 1777. Egli restò nell'insegnamento attivo sino al 1798, ed anche negli anni successivi conservò una grande influenza sull'ateneo mediante il proprio prestigio o l'azione dei propri allievi. Il suo avvento significò per Tubinga una stretta di freni sulla strada del rinnovamento teologico ispirato a Kant e della critica del testo sacro avviata dalla *Aufklärung*: la sua mediazione tra critica e teologia bloccò sia kantiani sia illuministi. Eppure anche Tubinga risentí della rivoluzione francese: nel 1792, anzi, alcuni *Stiftler* (tra i quali — secondo K. KLÜPFEL, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, Tübingen, 1849, p. 268 — anche Schelling) entrarono addirittura in corrispondenza segreta con un generale francese prima della caduta di Magonza. Nella piazza del mercato venne innalzato un albero della libertà, sotto il quale avrebbero danzato anche Hegel, Hölderlin e Schelling (*ibid.*, p. 268); le cose andarono tanto in là, che nel 1793 la corte di Vienna ordinava un'inchiesta per appurare se tra gli *Stiftler* si annidassero dei giacobini. Dopo la caduta di Napoleone, l'ateneo vivacchiò stancamente nella Germania della restaurazione sino al 1825, anno in cui, con la chiamata di F. C. Baur, iniziò per esso un nuovo periodo di splendore, quello della scuola storica di Tubinga.

Per completezza bibliografica preciso che il citato volume di Klüpfel è il II dell'opera K. KLÜPFEL - M. EIFERT, *Geschichte und Beschreibung der Stadt und Universität Tübingen*, luogo e data come sopra indicato. Da evitare invece il volume K. KLÜPFEL, *Die Universität Tübingen in ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, Leipzig, 1877, che è solo una riedizione incompleta dell'opera precedente. Sull'ateneo svevo, cfr. anche ANONIMO, *Die Universität Tübingen*, prima parte in « Annali di Halle », dal n. 111, 10 maggio 1841, pp. 441-443, al n. 119, 19 maggio 1841, pp. 473-474; seconda parte in « Annali tedeschi », dal n. 53, 31 agosto 1841, pp. 205-208, al n. 57, 6 settembre 1841, pp. 225-228. Cfr. anche: E. ZELLER, *Vortrage und Abhandlungen*, Leipzig, 1875², 2 voll.; alle pp. 294-399 del I volume, trovasi il

Strauss lasciava Blaubeuren per Tubinga il 27 settembre 1825. La via che in quegli anni poteva condurre un giovane teologo alle posizioni critiche espresse nella *Vita di Gesú* era forzatamente molto tortuosa. Anche nella Tubinga del 1825 si realizzava il detto *nemo propheta in patria.* Hegel, che trionfava a Berlino, era pressoché ignorato nell'università dove si era formato [19], chiusa in un ambito di erudizione e di provincialesimo. Eppure, per ragazzi che appena uscivano dall'adolescenza trascorsa in un severissimo internato, l'arrivo a Tubinga restava pur sempre un evento importante. Vischer, ad es., vi reagí abbandonandosi per un certo tempo ad un goliardismo girandolone e gridaiolo [20]. Strauss invece si mantenne rigorosamente estraneo ad esperienze di questo tipo, e si avvicinò ad un circolo romantico, animatore del quale era il poeta svevo E. Mörike. Ben presto entrò in una fase di spiritualismo mistico: leggeva entusiasticamente le opere di Schelling, Baader e Böhme, e frequentava un medico poeta e spiritista: Justinus Kerner. Vischer ce lo descrive di ritorno da una visita presso questa strana figura: il giovane teologo era tanto entusiasta della visione magica della natura, che ogni qual volta

> « credeva di notare, nella discussione, soltanto la piú lieve traccia di razionalismo, senza che questo venisse distinto dal piú piatto illuminismo, era violentemente contrario, e per lui era roba da pagani e da turchi tutto ciò che non lo seguiva nei suoi magici giardini illuminati dalla luna » [21].

---

saggio *Die Tübinger historische Schule*, nonché il saggio *Ferdinand Christian Baur* (*ibid.*, I, pp. 390-479); Zeller mette bene in rilievo le incidenze filosofiche di Schleiermacher prima e di Hegel poi, nonché le incidenze personali di Strauss e di Baur, nella formazione della scuola storica di Tubinga.

[19] Hegel stesso sapeva chiaramente della propria impopolarità a Tubinga. Qualche giorno prima che morisse, Strauss, appena giunto nella capitale prussiana, gli rendeva visita, e tra l'altro scriveva poi all'amico Märklin: « Giovedì scorso gli feci visita. Come gli comunicai nome e luogo di nascita, subito disse: ah, un württemberghese! e diede prova di cordiale contentezza... Di Tubinga disse di udire che proprio lí regnano cattive ed in parte odiose rappresentazioni sulla sua filosofia; anche qui si realizza, disse sorridendo, che un profeta in patria non conta nulla » (D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe*, p. 9).

[20] F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, in « Annali di Halle », n. 137, 8 giugno 1838, c. 1093.

[21] *Ibid.*, c. 1096. Racconti delle proprie visite giovanili presso J. Kerner ci sono stati lasciati dallo stesso Strauss, insieme ad una vivace caratterizzazione di questo strano personaggio che era al tempo stesso medico, *medium*, filosofo e poeta; caratterizzazione che costituisce anche la sua prima collaborazione agli « Annali di Halle » e nel contempo il primo articolo di rilievo apparso sull'organo giovane hegeliano. Eccone le indicazioni bibliografiche: D. F. STRAUSS, *Justinus Kerner*, in

Anche Strauss ci ha lasciato, nel *Christian Märklin*, una descrizione di quegli anni. Quando nell'autunno del 1825 egli ed i suoi amici iniziavano gli studi superiori, insegnavano filosofia a Tubinga: una figura

---

« Annali di Halle » dal n. 1, 1 gennaio 1838 (il primo numero del foglio!) al n. 7, 8 gennaio 1838 (una curiosità: L. Feuerbach trovò che questo saggio, su di una rivista che voleva essere « solida », stonasse, perché troppo novellistico nel tono; cfr. lettera a Ruge del 27 febbraio 1838, in *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach. Zum Säkulargedächtniss seiner Geburt herausgegeben und biographisch eingeleitet*, Leipzig, 1904, 2 voll., II, p. 6; d'ora in poi citato come BOLIN). Il saggio venne poi riedito in D. F. STRAUSS, *Zwei friedliche Blätter. Vermehrter und verbesserter Abdruck der beiden Aufsätze: Über Justinus Kerner und Über Vergänggliches und Bleibendes im Christenthum*, Altona, 1839, pp. 1-57. Nel 1862, dopo la morte di Kerner, Strauss dettò un'aggiunta alle pagine apparse nel 1838, ed il tutto venne accolto da Zeller nelle *Gesammelte Schriften*, I, pp. 121-152 per il testo già noto, e pp. 153-173 per il testo aggiunto. Le mie citazioni sono prese dagli « Annali di Halle ». — Mentre Strauss frequentava i primi semestri dello *Stift*, Kerner esercitava la professione di medico in un paesino del Württemberg presso Heilbronn: Weinsberg. Strauss ebbe occasione di conoscerlo allora (per la precisione, durante le vacanze pasquali del 1827, quando si recò ad osservare la veggente di Prevorst, che il medico e teosofo aveva « in cura »); nel 1838, quando gli dedicò la caratterizzazione, era ancora in ottimi rapporti con lui, dopo un periodo di freddezza causato dall'atteggiamento che nel frattempo il giovane teologo aveva assunto nei confronti della fede cristiana. Dal racconto risulta che all'inizio degli studi universitari Strauss era tanto preso dai « boschi pieni di mistero » (« Annali di Halle », n. 2, 2 gennaio 1838, c. 10) di Böhme, che persino Schelling gli sembrava troppo intriso di razionalismo. Fu allora che lesse e rilesse l'opera sul sonnambulismo di J. KERNER, *Geschichte zweyer Somnanbulen. Nebst einigen andern Denkwürdigkeiten aus dem Gebiete der magischen Heilkunde und der Psychologie*, Karlsruhe, 1824, che lo entusiasmò perché sembrava dargli la possibilità di un'esperienza diretta, vissuta, del mondo dello spirito. Strauss frequentava allora anche la casa di un professore di teologia di Tubinga, Eschenmayer, ex medico giunto alla teologia a partire dalla filosofia schellinghiana (cfr. C. A. ESCHENMAYER, *Versuch die magnetischen Erscheinungen a priori zu entwickeln*, Tübingen, 1798), che collaborava con Kerner negli studi sul magnetismo (egli forniva la base teorico-filosofica di opere che verranno recensite, e stroncate, da Strauss) e che sarà una delle vittime della feroce e spietata abilità polemica di Strauss nelle *Streitschriften*.

Quando poco dopo la visita pasquale di Strauss la veggente morí, Kerner scrisse un libro su di lei (J. KERNER, *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen, und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere*, Stuttgart und Tübingen, 1829, 2 voll.), lasciandosi ampliamente influenzare dalle teorie di Eschenmayer che Strauss, nel frattempo maturato, ormai respingeva *toto corde*: dopo l'incontro con Kerner aveva iniziato lo studio delle opere di Schleiermacher, e quel mondo magico non lo attirava piú. Fu allora che scrisse la prima critica di Kerner, recensendo per una rivista, « *Hesperus* », l'opera dell'amico sulla veggente che egli stesso aveva conosciuta. Non ho avuto modo di rintracciare l'originale della recensione, che è però disponibile in D. F. STRAUSS, *Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik*, Leipzig, 1839 (la datazione della prima recensione straussiana, 1830, è tuttavia certa, poiché indicata dallo stesso Strauss nella riedi-

del tutto insignificante, il « mistico dilettante » Schott, Eschenmayer, ed un mediocre, Sigwart, con infarinature di Kant, Jacobi e Schelling. In campo filosofico i giovani « genî » erano cosí senza guida, ed andavano a tentoni: leggevano Kant, ma, privi di una adeguata preparazione ad intenderlo, « storcevano la bocca » all'aspro sapore delle sue pagine [22]; leggevano Jacobi e Schelling, e restavano conquistati soprattutto da questo ultimo. Il sole che per primo scacciò questa nebbia mistica, narra Strauss, fu Schleiermacher, quando di Hegel ancora si conosceva a stento il nome.

Meglio stavano le cose per la facoltà di teologia. Sino ad allora vi aveva insegnato Ernst Bengel che, influenzato da Storr e, attraverso questi, da Kant, si muoveva alla frontiera tra razionalismo critico e sovrannaturalismo: tipico rappresentante, insomma, della vecchia scuola di Tubinga, ma non privo di un'ampia cultura esegetica e filosofica. Ma, poco dopo l'ammissione di Strauss, egli morí, e nelle cattedre teologiche della cittadina vi fu un notevole spostamento, che sboccò nella duplice chiamata di Baur e Kern da Blaubeuren. Subito, sin dalla prolusione, Baur presentò a Tubinga la teologia di Schleiermacher. Da quel giorno la vecchia scuola di Tubinga, che aveva preso le mosse da Storr, declinò rapidamente, e piú tardi scese nella tomba con Steudel (per opera soprattutto dello stesso Strauss), mentre con Baur ed i suoi allievi nasceva la scuola storica di Tubinga [23]. A questa introduzione di Schleiermacher

zione del 1839). Kerner si adontò delle dure critiche che l'ex seguace gli rivolgeva, ma poi i due si rappacificarono, nonostante che nel 1836 Strauss avesse di nuovo ripetutamente criticato il teosofo dalle colonne degli « Annali berlinesi ».

[22] D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 205.

[23] In E. ZELLER, *F. C. Baur*, ed. cit., trovasi una descrizione molto efficace della personalità e dell'importanza di questo studioso, cofondatore, insieme a Strauss, della scuola storica di Tubinga. Anche Baur era svevo, nativo (21 giugno 1792) di Schmiden, un villaggio poco distante da Stoccarda. Nel 1804 precedette Strauss a Blaubeuren, e nel 1809 passò allo *Stift* come interno. La sua carriera continua nel modo piú tipico: prima vicario, poi insegnante nell'internato di Schöntal, poi ripetitore allo *Stift*, poi professore a Blaubeuren (1817-1826), infine come professore allo *Stift*; tutta una vita entro le strutture accademiche ed ecclesiastiche del piccolo Württemberg. Dal 1821 in avanti fu largamente sotto l'influenza di Schleiermacher, e, a partire dal 1833 circa, di Hegel. Profonda influenza esercitò su di lui *Das Leben Jesu*, seppur non al punto, avverte Zeller giustamente, ch'egli possa essere considerato un discepolo del proprio ex allievo (p. 402). Morí nel 1860. Zeller suddivide le sue numerosissime opere in cinque gruppi fondamentali: 1) opere giovanili, anteriori all'insegnamento; 2) opere di teoria dogmatica; 3) opere di storia della dogmatica; 4) opere storico-critiche sul cristianesimo primitivo ed i vangeli; 5) opere di storia della chiesa. L'influenza di Strauss si fece sensibile soprattutto a partire dal terzo gruppo. Il citato saggio zelleriano contiene anche un'esposizione del conte-

si opponeva Steudel, che insegnava apologetica e teologia dell'antico testamento ma che non poteva certo competere con una personalità come era quella di Baur nell'influenzare i giovani; le sue lezioni erano da questi giudicate un vero strazio [24].

La testimonianza che Strauss rende su Märklin può, in certo modo, essere intesa anche come una confessione; c'è infatti uno stretto parallelismo tra ciò che egli narra di Märklin e ciò che Vischer aveva narrato di lui. Nel 1828, ricorda Strauss, Märklin aveva perso la fede (in senso ortodosso) ed era divenuto panteista schellinghiano [25]; ed il 1828 era

---

nuto delle piú importanti opere di Baur. Cfr. anche FUETER, *Storia della storiografia moderna*, Napoli, 1943, 2 voll., II, pp. 126-128.

[24] Si veda in proposito la divertente descrizione in F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, ed. cit., n. 138, 9 giugno 1838, c. 1097. Altrettanto sfavorevole alla personalità scientifica di Steudel è la testimonianza che ne dà Strauss in *Ch. Märklin...*, p. 209. Egli aggiunge tuttavia che nel trattare con gli studenti era tollerante e liberale.

[25] *Ch. Märklin...*, pp. 214-219. Interessante è leggere in queste pagine quanto Strauss riferisce di una lettera dell'amico al padre, nella quale Märklin scriveva di non reputare che esistesse una contraddizione insanabile tra il cristianesimo e la moderna filosofia postkantiana. Viene infatti da pensare alla lettera che qualche anno prima anche Feuerbach aveva scritto al padre, annunciando, da Berlino, la determinazione di abbandonare la teologia per la filosofia (cfr. in proposito il cap. IV del presente studio). Feuerbach già da allora, e poi nella tesi di dottorato, *De ratione* (1828) e nella lettera di accompagnamento della stessa ad Hegel, concepiva filosofia e religione come due forme antitetiche. A Tubinga i problemi erano ben lungi dal porsi con questa chiarezza e radicalità; certo anche perché nel 1828 i « genî » non conoscevano la filosofia hegeliana, mentre Feuerbach per contro ne dava già, in certo modo, un'interpretazione di sinistra, secondo una linea che poi anche i « genî » faranno propria. Märklin — con lui certamente anche Strauss e Vischer — inclinavano allora ad una interpretazione filosofica del cristianesimo che tendeva piú ad identificare filosofia e religione che a distinguerle in modo radicale; Märklin, ad es., giungeva ad affermare (si tenga tuttavia presente che si tratta di una lettera al padre prelato scritta da un figlio che, almeno nominalmente, si preparava a divenire pastore; c'è dunque qualche motivo di « legittima suspicione » per quanto concerne l'assoluta sincerità di queste affermazioni) che « i piú recenti (sistemi filosofici) contengono solo una concezione piú profonda, di pura speculazione, del cristianesimo » (*ibid.*, p. 218). Ma Märklin (influenzato allora soprattutti da Schelling) ha un importante punto in comune con il giovane Feuerbach (influenzato da Hegel): sono entrambi panteisti. Nella polemica tra sostenitori ed avversari della personalità di Dio, dell'immanenza assoluta e della immortalità dell'anima, Märklin, Strauss e Vischer sarebbero, sin dal 1828, dalla parte degli universalisti. Sembra quasi che il passaggio attraverso il panteismo, o quanto meno quella forma edulcorata dello stesso che si presentava come universalismo monistico ed immanentistico, sia stato per molti autori della futura sinistra il passo preliminare verso una piú radicale rottura con la tradizione religiosa. Anche Märklin infatti fu alla fine costretto, come vedremo essere costretto anche Strauss, ad abbandonare ogni tentativo di conciliazione tra fede e ragione (*ibid.*, p. 219).

stato anche per Strauss l'anno in cui aveva cessato di essere credente, anche se non di essere cristiano. Per i giovani amici il cristianesimo si avviava sempre piú a divenire parte della loro concezione filosofica, senza piú miracoli, resurrezioni etc., senza cioè quel complesso di dogmi che veniva strenuamente difeso dall'ortodossia e dal sovrannaturalismo alla Storr ed alla Steudel. È Strauss stesso a confermare che quella data vale anche per sé: in quell'anno, la facoltà di teologia cattolica della cittadina universitaria aveva indetto un concorso a premio per la miglior dissertazione sul tema della resurrezione della carne. Per quanto protestante Strauss (allora usava) partecipò al concorso con un manoscritto inviato anonimo, e venne classificato primo *ex aequo* (materialmente il premio andò poi all'altro *primus*, un cattolico, per sorteggio). Nel 1838, a Vischer che, per la stesura del saggio per gli « Annali », gli aveva chiesto a quando si potesse far risalire il suo distacco dall'ortodossia, Strauss rispondeva:

> « Pienamente convinto, dimostrai, avvalendomi dell'esegesi e della filosofia della natura (evidentemente d'ispirazione schellinghiana) la resurrezione dei morti, e quando posi l'ultimo punto, mi fu chiaro che tutta quella storia non reggeva » [26].

Purtroppo questo testo non ci è conservato, e Strauss stesso lo richiese invano, alcuni anni dopo, pensando di servirsene come propria dissertazione di dottorato (che poi si rassegnò a comporre *ex novo*, su materia affine, ma ormai da hegeliano).

Da Schelling, i giovani amici passarono a Schleiermacher [27]. Fu allora

---

[26] *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 48, lettera dell'8 febbraio 1838. Questo premio venne vinto da Strauss nel 1828. L'anno dopo, nell'autunno, ne vinse un altro, ma alla facoltà protestante: una sua omelia venne classificata prima *ex aequo* con una di Binder, mentre terzo risultò Vischer. Un vero trionfo per la promozione dei « genî » di Blaubeuren, dunque, tanto piú che avevano concorso anche *Stiftler* piú anziani, come il padre di T. Ziegler, della promozione di Schönthal (cfr. T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, I, p. 52).

[27] F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, ed. cit., 8 giugno 1838, c. 1104, riferisce che le opere schleiermacheriane alle quali Strauss dedicò maggior interesse furono la *Dogmatik* e la *Kritik der Sittenlehre*. Esse rappresentarono per Strauss l'incontro con la dialettica, che tanto si confaceva alla sua natura critica e polemica. Certo la dialettica schleiermacheriana è piú socratico-maieutica che sostanziale, come invece è quella hegeliana; tuttavia esercitò una profonda influenza su Strauss, caratterizzando il suo stesso procedere formale nell'indagine. Scrive Vischer nel saggio citato: « Fu questa dialettica che poi condusse Strauss, prima ancora che conoscesse quella hegeliana, sulla via della critica, della scepsi, e che provocò in lui una grossa rivoluzione. Si troverà che essa è il metodo con il quale procede la sua *Vita di Gesú*.

che avvertirono chiaramente la necessità di darsi una solida base filosofica, poiché la pace che Schleiermacher asseriva aver stipulato tra teologia e filosofia non li soddisfaceva. Iniziarono dunque approfonditi e sistematici studi filosofici, leggendo insieme i *Prolegomena* di Kant, la *Fenomenologia* di Hegel e la *Propedeutica* di Gabler, che sarebbe succeduto ad Hegel sulla cattedra di Berlino [28].

Come Schleiermacher, egli tace (fino alla trattazione conclusiva) i suoi principî metafisici, in qual modo da questi discenda il rifiuto del miracolo e come essi siano l'anima che dà impulso a tutta la sua critica. Egli pone sempre due casi, e dice al lettore: " pensa la cosa in modo sovrannaturalistico — non va, razionalistico — non va, quindi si racconta non un accadimento, bensí un mito" » (n. 139, 11 giugno 1838, c. 1107). Secondo questo metodo e questo stile è infatti concepita la prima pubblicazione di Strauss, la critica sulla veggente di Prevorst. — A queste indicazioni di letture scleiermacheriane piú tardi altre ne aggiunge Strauss stesso: « La forma estetica dei *Monologhi* e dei *Discorsi sulla religione* mi attrasse nel regno degli scritti schleiermacheriani... insensibilmente, e piú fortemente che non per Schelling, ben presto ci si trovava costretti a distinguere, a contrapporre, a separare ed a collegare, in breve: a pensare dialetticamente; pensare che si sviluppò ancor di piú con lo studio delle opere hegeliane, che iniziò subito dopo » (D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten*, in *Gesammelte Schriften*, I, pp. 1-80). Il passo citato trovasi a p. 12. Le *Literarische Denkwürdigkeiten* furono dettate da Strauss tra il febbraio 1867 ed il dicembre 1872 — quindi la datazione « Darmstadt, 2 febbraio 1866 », che appare a p. 3 dell'ed. cit., è dovuta ad un errore di stampa —. Le due indicazioni, quella di Strauss e quella di Vischer, che pure parlano di opere schleiermacheriane diverse, non sono in opposizione; piuttosto si completano a vicenda. Vischer infatti non si basava esclusivamente nella ricostruzione offerta sugli « Annali di Halle » di quegli anni sui propri ricordi, bensí anche sulla citata lettera di Strauss dell'8 febbraio 1838, nella quale leggesi che i *Monologhi* ed i *Discorsi* erano ancora legati all'impianto schellinghiano dello stesso giovane Schleiermacher (e quindi non poterono giovare molto a Strauss per emanciparsi da Schelling), mentre invece la *Dogmatica* e la *Sittenlehre* costituivano un deciso passo in là. Probabilmente, le opere indicate da Vischer (quindi indirettamente da Strauss) esprimono il punto culminante di una influenza schleiermacheriana che *Monologhi* e *Discorsi* avevano avviata.

Un'altra testimonianza dell'importante funzione svolta in quegli anni dalla dialettica schleiermacheriana si ha nel fatto che si sentí addirittura il bisogno di pubblicare gli inediti dell'autore che ne trattavano; si cfr. l'opera *Dialektik. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse, herausgegeben von L. Jonas*, Berlin, 1939, nonché la recensione che da J. SCHALLER ne venne fatta sugli « Annali di Halle », dal n. 181, 30 luglio 1839, cc. 1441-1444, al n. 185, 3 agosto 1839, cc. 1476-1480.

[28] Tra i giovani *Stiftler* che venivano da Blaubeuren, il primo a leggere Hegel fu Zimmermann, ma superficialmente. Strauss e quattro suoi amici l'affrontarono nel 1828: due volte la settimana, Strauss, Märklin, Gauss, Seeger e Binder si riunivano nella stanza di quest'ultimo per studiare la *Fenomenologia*. Märklin leggeva a voce alta, Strauss guidava il commento. Cosí per due anni, senza che riuscissero a terminare l'opera.

I « genî » erano ormai alla fine degli studi superiori, e la *Fenomenologia* ne fu, in certo modo, il coronamento. È questo già un tratto distintivo del futuro giovane hegelismo: prediligere, fra tutte le opere hegeliane, la prima delle grandissime, manifestando invece maggior freddezza per quelle successive, in particolar modo quelle berlinesi (prima fra tutte la *Filosofia del diritto*)[29]. Oltre alla *Fenomenologia* i giovani

---

[29] Queste testimonianze, prese da D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, sono assai tarde (1849-1850), quindi di un periodo nel quale ormai il ciclo vitale della tradizione hegeliana di sinistra si era conchiuso. Ma il giudizio che Strauss, guardando al lasso di tempo intercorso, dà di Hegel, affonda le radici nella predilezione che sin dagli anni 1828-1830 egli e gli altri futuri componenti la sinistra nutrivano per la prima grande opera hegeliana: « Nella *Fenomenologia* il genio di Hegel raggiunge il suo culmine; lo riafferma ancora nella *Logica*; anche la prima edizione dell'*Enciclopedia* non è ancora proprio un passo indietro; ma a Berlino egli, per cause che non è qui il luogo di chiarire (dopo gli "Annali tedeschi" e gli "Annali francotedeschi", dopo le *Tesi* ed i *Principî* di Feuerbarch, dire — come qui, negli anni 1849-50, Strauss dice — che a Berlino Hegel aveva peccato di servilismo filosofico nei confronti degli Hohenzollern, era un luogo comune), decade, e quanto piú la sua influenza e la sua fama si estendono, tanto piú in lui diminuisce la penetrante potenza del libero pensiero filosofico » (p. 224). Del resto la *Fenomenologia* è largamente presente nella riduzione del messaggio evangelico a momento generale dello sviluppo dialettico della coscienza, o del genere (*Gattung*), attuata nella *Vita di Gesú*. Che già sin d'ora il nostro si muovesse in quella direzione appare probabile perché: 1) l'elaborazione della *Vita di Gesú* comincia poco dopo (1833), e nell'intervallo Strauss non aveva sostanzialmente fatto altro, dal punto di vista scientifico, che continuare a studiare Hegel; 2) la stessa *Vita di Gesú*, pur riducendo il messaggio evangelico a mito, non era opera di « rottura » nei confronti di Hegel e della scuola. Venne interpretata come tale solo successivamente, a causa delle roventi polemiche che ne seguirono l'apparizione, ma se si considerano le cose serenamente si vede che il suo impianto è ancora del tutto hegeliano. Negli anni 1835-1836, quando la *Vita di Gesú* appariva, i problemi non erano ancora maturati al punto da dovere, o potere, distinguere chiaramente tra una scuola di destra ed una di sinistra, distinzione che comportava, almeno indirettamente, una critica di certi aspetti del pensiero hegeliano, e che venne operata proprio da Strauss, piú tardi, nelle *Streitschriften*; 3) abbiamo una testimonianza diretta, anche se resa *a posteriori*, di Vischer, che ricordando l'influenza esercitata dalla *Fenomenologia* al tempo dello *Stift*, scrive: « Quei passi della *Fenomenologia* che concernono la persona di Gesú erano stati intesi da Strauss in senso liberale — tanto la dialettica schleiermacheriana gli aveva aguzzato la vista, per quanto proprio in questo punto essa sia infedele al proprio principio. Strauss, secondo le espressioni della sua terza *Streitschrift*, su questo punto ha modificato il proprio avviso; ma anche ora io credo che molto, soprattutto nella sezione della coscienza infelice, parla chiaramente a favore di una concezione mitica, mentre certo nella *Filosofia della religione* si può osservare un evidente oscillare che giunge fino alla confusione » (*Dr. Strauss...*, n. 139, 11 giugno gno 1838, c. 1109). Quest'ultima opposizione tra *Fenomenologia* e *Filosofia della religione* hegeliane non è stata rilevata da Vischer, si badi bene, nel 1830, bensí nel 1838. Il passo citato testimonia tuttavia lo sbocco al quale, con altri fattori che

leggevano come opera piú specificamente teologica, e quindi piú consona al corso di studi che si apprestavano a terminare, la *Dogmatica* di Marheineke; ma già allora, dichiara Strauss, non ci sentivamo attratti da quell'applicazione scolastica (nel senso di « filosofia scolastica » non di « scuola hegeliana ») del metodo hegeliano [30].

Nell'autunno del 1830, Strauss, Märklin e gli altri della *Genienpromotion* lasciavano lo *Stift*. Negli esami finali, Strauss fu *primus* assoluto [31]: era quindi colui al quale soprattutto guardavano gli antichi superiori per una brillante carriera accademica, la « giovane speranza » per eccellenza di Kern, Baur e degli stessi Eschenmayer e Steudel, per quanto Strauss fosse ormai distante da questi ultimi. Le vicende di questa carriera accademica spesso sognata e mai realizzata entreranno a far parte della tormentata storia del giovane hegelismo, accanto alle mancate carriere accademiche di Bauer, Ruge, Feuerbach, Märklin etc.

Nel 1830 abbiamo anche le prime opere (dopo la dissertazione per il concorso, del 1828) del nostro autore.

La sua prima pubblicazione fu una critica del magnetismo: *Kritik der Seherin von Prevorst* [32]. In essa Strauss dà innanzitutto una classificazione dei fenomeni magnetici che allora, sotto l'influsso della filosofia della natura schellinghiana, suscitavano enorme interesse. Questi fenomeni possono essere considerati in tre modi: *a*) che le loro cause (spiriti) ed i loro effetti vengano entrambi considerati oggettivi; *b*) entrambi soggettivi (cioè allucinazioni del soggetto veggente); *c*) che le cause siano soggettive (allucinazioni), e gli effetti siano invece oggettivi, real-

---

risulteranno nel corso del presente studio, porterà la predilezione per la *Fenomenologia*: ad opporre, all'interno della stessa opera del maestro, metodo e sistema.

[30] D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 224.

[31] Agli esami finali, Strauss venne ammesso primo *ex aequo* insieme a Pfizer, con la seguente motivazione: « *Davides Fridericus Strauss, natus Ludovicop. d. 27. Jan. 1808, mercatoris ibidem filius. Valetudo satis firma. Statura supra mediam. Eloquium distinctum. Gestus decentes. Ingenium egregium. Iudicium optime excultum. Memoria fida et ampla. Scriptio lectu facilis. Mores probi et honesti. Industria perquam assidua. Opes sufficientes. Studium theologicum prosperrimo cum successu absolvit. Orationem sacram bene dispositam, egregie elaboratam memoriter recitavit. In Philologia et Philosophia optime versatus* ». Agli esami Strauss superò poi Pfizer, che risultò il *secundus*. Oltre a loro due, altri tre della promozione di Blaubeuren ottennero il massimo dei voti, « 1. a »; per questo venne chiamata la « promozione dei genî », ma nei documenti ufficiali venne designata, dal nome del suo *primus*, « promozione straussiana » (cfr. T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, I, p. 54).

[32] D. F. STRAUSS, *Kritik der verschiedenen Ansichten über die Geisteserscheinungen der Seherin von Prevorst*; cito da D. F. STRAUSS, *Charakteristiken...*, pp. 390-404.

mente accaduti (originati, quindi, da altre cause, che non sarebbero, ovviamente, le allucinazioni del soggetto veggente).

Strauss critica dapprima [33] l'ipotesi *a*, rilevando le aporie evidenti alle quali si va inevitabilmente incontro se si pretende che spiriti incorporei agiscano sul mondo della materia. La critica interessa qui soprattutto per un aspetto che chiarissimamente manifesta: il carattere *razionalistico* delle obiezioni mosse dal giovane autore, carattere che è piú volte ribadito in modo assolutamente categorico: gli spiriti non possono agire sul mondo corporeo se non a patto di essere... corporei. Quanto alla seconda ipotesi, Strauss la riduce a questo: si ammette che le allucinazioni della veggente siano state soggettive, ma si pretende che siano state di intensità tale, da « contagiare » gli astanti ed in generale coloro che si trovavano nelle sue vicinanze. Ora, rileva, è senz'altro d'accettarsi la teoria dell'allucinazione [34], ma quella del « contagio » è assolutamente contraddittoria: se un astante è contagiato al punto di udire battiti, fragori di catene trascinate o altre diavolerie del genere, perché non lo sarebbe sino a vedere egli stesso gli spiriti che popolano le allucinazioni della veggente? Nemmeno questa teoria quindi regge [35]. Quella giusta è secondo Strauss la terza,

> « la quale invero considera le *forme spiritiche* quali mere immaginazioni ma, a proposito delle manifestazioni di energia con esse collegate, ammette che sono realmente accadute nel mondo esterno » [36]:

proprio queste manifestazioni sono l'indice della malattia della veggente, in quanto ella le compie inconsciamente, cadendo vittima di una « frantumazione » delle proprie percezioni sensibili [37]. Naturalmente bisogna accertarsi che un medico (nella fattispecie si trattava di Kerner) descriva i fenomeni di cui soffre la paziente senza lasciarsi ingannare da trucchi, né tantomeno ordendone egli stesso [38].

Due sono principalmente le osservazioni da farsi su questo primo saggio straussiano: la *prima* per rilevare come già nel 1830 Strauss avesse assimilato il metodo dialettico maieutico di Schleiermacher. Vischer ha ragione quando osserva l'importanza che sempre ebbe per l'au-

---

[33] *Ibid.*, pp. 391 sgg.
[34] *Ibid.*, pp. 396-399.
[35] *Ibid.*, pp. 399-400.
[36] *Ibid.*, p. 400.
[37] *Ibid.*, p. 403.
[38] *Ibid.*, p. 391.

tore della *Vita di Gesú* l'influenza metodologica schleiermacheriana, anche quando Strauss, dal punto di vista filosofico razionale, era ormai hegeliano o, addirittura, giovane hegeliano [39].

Il fatto che in un autore tanto a ridosso di Hegel qual è Schleiermacher si parli di dialettica non deve indurre nell'errore di credere che Strauss fosse per qualche tempo combattuto tra due strumenti concettuali distinti e per lui piú o meno equipollenti. La dialettica schleiermacheriana aveva un valore prevalentemente maieutico socratico, ed era piú uno strumento retorico ed umanistico che una forma di conoscenza atta ad intendere la totalità. Essa non si poneva il compito hegeliano di comporre le varie parti in una *Ganzheit* che in esse vivesse e tramite esse si esplicasse e realizzasse, ma era piuttosto assai simile al vecchio procedimento retorico di enumerare prima alcune posizioni insoddisfacenti ed unilaterali, per confortare poi indirettamente, alla luce delle insufficienze di quelle, la validità della posizione presentata come vera. Si trattava insomma di poco piú che di uno stile letterario, e fu solo come tale che continuò ad esercitare una certa influenza su Strauss anche nell'opera maggiore, come si vedrà.

La *seconda* osservazione, tende a rilevare come sin dal 1830 Strauss avesse già sviluppato quello che sarà il suo atteggiamento culturale piú specifico e rilevante: lo spirito critico e razionalista. L'atteggiamento culturale con il quale Strauss si poneva di fronte alla storia, al dogma, all'avversario filosofico, era (come vedremo da tutte le opere che prenderemo in esame), *hegeliano*; tuttavia, la fisionomia culturale di Strauss presenta una caratteristica di primissima importanza: è un *hegeliano critico e razionalista*, come saranno *poi* gli altri hegeliani della sinistra; non un hegeliano che, armato della dialettica concettuale e convinto della precisa ed universale corrispondenza tra dialettica ed ontologia, si abbandoni a deduzioni aprioristiche del tutto staccate dalla realtà vera. Strauss è piuttosto, vorrei dire, un *hegeliano empirico*: la dialettica non viene da lui mai forzata ad assurdità antirazionali, ed è usata come metodo, non come ontologia. Ciò è cosí vero, che nel 1830 questa sua « diagnosi clinica » delle allucinazioni isteriche o paranoiche già si muoveva in una direzione assai simile a quella odierna [40]. Non vorrei però che l'aggettivo impiegato per definire l'atteggiamento di Strauss, *empi-*

---

[39] Vedi in proposito la nota n. 27 di questo capitolo.

[40] Tornerò piú avanti su alcune assonanze tra i testi straussiani sul sonnambulismo e certe teorie moderne sulla patologia psichica.

rico, venisse inteso in senso troppo rigido. Strauss è ben lontano dal darci una teorizzazione sistematica o comunque approfondita di quali debbano essere i rapporti tra concetto e realtà, e dal chiedere esplicitamente che si faccia il dovuto posto all'empiria (posizione che si trova, invece, nel Feuerbach del 1838, e che, con le sue stesse parole, si può definire di filosofia genetico critica)[41]. *Affermare la presenza di questi temi nella pagina straussiana del 1830, sarebbe forzare i tempi, falsando la prospettiva storica e togliendo valore alla stessa ricerca che qui si sta conducendo.* Ciò che importa rilevare è invece come alcuni hegeliani, tra i quali Strauss, intendessero sin dall'inizio il pensiero hegeliano come *metodo* razionale dialettico, e fossero quindi del tutto alieni da deduzioni aprioristiche del reale, riposanti sull'identità assoluta di dialettica ed *ontologia*; questo, anche quando non si ponevano chiaramente, o non si ponevano affatto, il problema dei rapporti tra concetto e realtà. Sarà da uno sviluppo sempre piú approfondito di questa tendenza razionalistica e critica che sorgerà, all'*interno* della scuola hegeliana, l'interpretazione di sinistra. Quando nel 1830 Strauss, invece di teorizzare, come avrebbe fatto ad es. B. Bauer, che era giusto e logicamente necessario che il concetto soggettivo (per Strauss: l'allucinazione della veggente di Prevorst) si manifestasse in modo oggettivo (provocasse, esso concetto, veri e reali fragori diavoleschi), perché in tal modo si affermava, seppur incompletamente ed ancora parzialmente (... trattandosi del diavolo), la superiorità dello spirito sulla materia (superiorità che non piú unilateralmente, bensí compiutamente si realizzava, per B. Bauer, nel miracolo), Strauss, dicevo, proponeva piuttosto la soluzione critica che abbiamo visto, manifestava già un atteggiamento, uno « stile » culturale, se cosí posso dire, che piú tardi, dopo complessi sviluppi che coinvolgono non solo la storia del pensiero, ma anche la storia delle istituzioni accademiche e politiche della Germania del tempo (e la storia personale, esistenziale, di Strauss) porterà ad una concezione *empirica,* genetico critica dell'hegelismo. La presenza di questo atteggiamento culturale, già nel 1830 indica chiaramente la possibilità di quel futuro sviluppo. E quando negli stessi mesi il giovane Strauss leggeva con gli amici il « prussiano » (= pedante) teologo hegeliano e luteranamente ortodosso (o quasi) Marheineke, trovandolo noioso e vacuo appetto dello spirito

---

[41] Vedi cap. IV del presente studio.

che anima la *Fenomenologia*[42], già muoveva il primo passo in una direzione che otto anni piú tardi — con una chiarezza che per il 1830 era ancora impensabile — l'amico Vischer illustrava e caratterizzava, affermando che sin d'allora la teologia marheinekiana non aveva saputo soddisfarli appieno, perché era

> « un formalismo bitorzoluto e con gli stivali delle sette leghe, uno sgangherato mulino concettuale, a cospetto del quale al lettore si confondono udito e vista »[43].

Il problema che le astruserie marheinekiane pongono (non si dimentichi che questo è linguaggio del 1838!) è secondo Vischer fondamentale: quale applicazione deve farsi dello strumento filosofico?

> « Il concetto filosofico, in quanto è 'l'enorme abbreviazione delle cose', è di tale ampiezza e generalità, che occorre essere molto cauti nella sua applicazione a qualcosa di determinatamente dato, se non si vuole correre il rischio di rendersi ridicoli e di dedurre come vero e razionale qualcosa che poi abbia a mostrarsi errato per via empirica. A simili persone, come ad esempio al signor *licentiatus* Bauer, auguro che una volta si diffonda la notizia di un avvenimento miracoloso che sembri incasellabile nella teoria del miracolo, che essi poi lo deducano, con tutta la loro perfezione formalistica, come assolutamente razionale e necessario, ma poi vengano a sapere che non era vero affatto »[44].

Questo passo, seppur scritto anni dopo, è una testimonianza preziosa dello « stile » che già nel 1830 contraddistingueva i futuri giovani hegeliani di Tubinga, che nella loro antipatia per il metodo di Marheineke (anche se allora era ben lungi dall'essere cosí esplicitamente fondata e formulata), implicitamente esprimevano un dissenso da quella che piú tardi verrà chiamata interpretazione di destra dell'hegelismo.

§ 2. - Vicariato e soggiorno berlinese.

C'è, nello Strauss all'inizio della sua attività letteraria, un altro aspetto interessante, che giova tener presente per comprendere il clima cul-

---

[42] D. F. Strauss, *Ch. Märklin...*, p. 225, scrive: « La sua (di Marheineke, cioè) *Dogmatica* ci andava poco a genio, accanto alla *Fenomenologia* del maestro; ci meravigliavamo soltanto che Hegel non dovesse aver miglior interprete teologico ».

[43] F. T. Vischer, *Dr. Strauss...*, ed. cit., n. 140, 12 giugno 1838, cc. 1109-1110.

[44] *Ibid.*, n. 139, 11 giugno 1838, c. 1110.

turale di quegli anni: la teoria della « doppia verità » portata dal piano astratto anche su quello della vita individuale. Come abbiamo visto dalla citata lettera dell'8 febbraio a Vischer, nel 1838 Strauss faceva risalire ad esattamente dieci anni prima l'abbandono della « fede », intesa come credenza ad un complesso di proposizioni dogmatiche, quali la resurrezione della carne, i miracoli operati da Cristo etc. Egli racconta inoltre che anche Märklin a quell'epoca era già distante dalla fede, e professava un panteismo d'ispirazione schellinghiana. Eppure, tutti e due — e gli altri « genî » — nell'autunno conchiusero regolarmente gli studi teologici e si dispersero poi attraverso il Württemberg in qualità di vicari, cioè di coadiutori nella « cura delle anime » dei fedeli. Ma, viene da chiedersi, come poteva Strauss esercitare quest'ufficio ed essere al tempo stesso convinto che gli articoli di fede fossero chimere? Lasciando lo *Stift* i « genî » non erano piú nemmeno schellinghiani, bensí già hegeliani. Come armonizzavano dunque, ed in particolare come armonizzava Strauss, un impianto hegeliano immanentista e, grosso modo, laico, con una fede basata essenzialmente sulla personalità di Dio e la sua trascendenza, oltre che sull'immortalità delle anime e con il proprio ufficio di ecclesiastico?

La risposta a questa domanda non è solo d'interesse biografico, e non concerne solo l'atteggiamento « morale » di Strauss. La teoria della doppia verità portata sul piano dell'esistenza individuale è un momento culturale dello sviluppo della scuola hegeliana, e di grande importanza; una conseguenza di quella conciliazione tra filosofia e religione che Märklin enunciava (ancora da schellinghiano) nel 1828 nella lettera al padre. Ma anche una volta operato il passaggio dalla filosofia di Schelling a quella, piú rigorosa e severa, di Hegel, questa « doppiezza » trovava ampio terreno sul quale prosperare rigogliosamente, come dimostrano la *Dogmatica* di Marheineke e la polemica, che esporrò in parte, tra destra e sinistra hegeliane. Tanto è vero che l'accusa di doppiezza venne sempre ripresa, e dal loro punto di vista non a torto, da coloro che, come ad es. H. Leo, accusavano i giovani hegeliani di sciacquarsi la bocca con paroloni proclamanti la loro fede nel cristianesimo e nella monarchia, mentre in realtà erano mortali nemici dell'ordine costituito [45]. Partendo dalla posizione che Strauss faceva propria in quegli anni era insomma possibile giungere a compromessi anche esistenziali.

[45] Si legga ad es. il seguente capo d'accusa contro il partito dei giovani hegeliani, in H. Leo, *Die Hegelingen...*, ed. cit., p. 3: « questo partito, nonostante neghi e calpesti tutti e tre gli articoli fondamentali e di fede [1) personalità di Dio;

La base teorica sulla quale questa dottrina della « doppia verità », come l'ho chiamata, poggiava, era quella dell'hegeliana distinzione tra *Begriff* e *Vorstellung*; si assumeva senz'altro come vero che alla comunità dei semplici fedeli bastasse la *Vorstellung*, e che quindi il « pastore di anime » non fosse moralmente tenuto a renderli partecipi del proprio *Begriff*, cioè della propria sfera di verità filosofiche nelle quali la fede nel miracolo, nella resurrezione etc. aveva ceduto il posto ad una « piú alta » filosofia della religione, cosicché miracoli, resurrezione e cosí via erano divenuti solo rappresentazioni che alludevano simbolicamente alle supreme verità della dialettica filosofica.

Nella *Filosofia della religione* di Hegel, infatti, i « giovani genî » potevano leggere che la religione, seppur a livello della rappresentazione, aveva in comune con la filosofia il fatto di aver dato una risposta universale ai problemi del mondo:

---

2) incarnazione divina di Cristo; 3) immortalità dell'anima e resurrezione della carne] di tutte le chiese cristiane da tempo presenti in Germania, si dà ancora l'apparenza, mediante un ascondimento dei suoi insegnamenti atei e blasfemi in una fraseologia non comunemente comprensibile, di essere un partito cristiano ».

Le accuse di Leo alla tendenza progressista hegeliana erano tanto violente, che meritarono una risposta anche da un esponente moderato di questa tendenza, K. T. BAYRHOFFER, *Bayrhoffer und die Philosophie gegen Leo's Hegelingen*, in « Annali di Halle », 1 ottobre 1838, cc. 1877-1880.

Tra le polemiche che da sinistra partirono contro Leo, ricordo: D. K., recensione a H. LEO, *Lehrbuch der Universalgeschichte. IV*, Halle, 1841, apparsa in « Annali tedeschi », dal n. 50, 1 marzo 1842, pp. 199-200, al n. 54, 5 marzo 1842, pp. 215-216; L. FEUERBACH, *Der wahre Gesichtspunkt aus welchem der 'Leo Hegel'sche Streit' beurtheilt werden muss; in Beziehung auf die in der Augsburger allgemeinen Zeitung hierüber enthaltenen Artikel*, in « Annali di Halle », dal n. 61, 12 marzo 1839, cc. 481-487, al n. 62, 13 marzo 1839, cc. 489-492; questo testo è mutilo a causa della censura, ed apparve integralmente poco dopo, col titolo: L. FEUERBACH, *Über Philosophie und Christenthum, in Beziehung auf den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, Mannheim, 1839; E. MEYEN, *Heinrich Leo, der verhallerte Pietist. Ein Literaturbrief. Allen Schülern Hegel's gewidmet*, Leipzig, 1839; J. KLEIN, *Heinrich's Leo Vorrede zur zweiten Auflage des Sendschreibens an J. Görres*, originariamente in « *Deutsche Blätter* », riportato in E. MEYEN, *op. cit.*, pp. 39-44; K. F. KÖPPEN, *Noch ein Wort über Leo's Geschichte...*, ed. cit.; G. O. MARBACH, *Aufruf an das protestantische Deutschland wider unprotestantische Umtriebe und Wahrung der Geistesfreiheit gegen Dr. Heinrich Leo's Verketzerungen*, Leipzig, 1838-1839, 2 voll.; A. RUGE, le *opere citate* nell'appendice I al cap. I del presente studio; P. F. STUHR, recensione a H. LEO, *Lehrbuch der Universalgeschichte. III.*, in « Annali di Halle », dal n. 23, 26 gennaio 1839, cc. 180-184, al n. 26, 30 gennaio 1839, cc. 201-208; C. ZSCHIESCHE, *Über die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Bücher, oder Katholicismus und Protestantismus*, in « Annali di Halle », dal n. 59, 10 marzo 1841, pp. 233-235, al n. 64, 16 marzo 1841, pp. 253-254; O. WIGAND, *Erwiderung*, in « Annali tedeschi », n. 77, 29 settembre 1841, pp. 307-308.

« Noi sappiamo, che nella religione evadiamo dalla temporalità, e che essa è per la nostra coscienza quella regione, nella quale tutti gli enigmi del mondo sono risolti, tutte le contraddizioni del pensiero piú approfonditamente riflettente svelate, tutti i dolori del sentimento ammutoliti; la regione della verità eterna, della quiete eterna, della pace eterna » [46].

Compito della filosofia hegeliana tutta è difatti la definizione, nel *Geist*, di un *medio* universale, che permetta di spiegare tutte le articolazioni della totalità e nello stesso tempo la totalità in sé. Una funzione sostanzialmente omogenea a questa, anche se ad un diverso livello, svolge il Dio della religione, giacché nella religione, adorando Dio, l'uomo si pone in relazione con un simile medio, e quindi partecipa di questo piano di universalità organica:

« tutto ciò che ha valore e significato per l'uomo, ciò in cui cerca la propria felicità, il proprio vanto, il proprio orgoglio, trova il suo *medium* ultimo nella religione: nel pensiero, nella coscienza, nel sentimento di Dio. Dio è quindi l'inizio di tutto e la fine di tutto: come tutto promana da questo punto, cosí anche tutto torna in esso: e cosí egli è anche il *medium* che vivifica, spiritualizza tutto ». « Nella religione l'uomo si pone in relazione con questo *medium*, nel quale concorrono tutte le restanti sue relazioni, e con ciò egli s'innalza al supremo gradino della coscienza, nella regione che, libera dalla relazione con altro, è il senz'altro sufficiente, l'incondizionato, che cioè è libertà e scopo finale per se stessi » [47].

La filosofia della religione è quindi una particolare sezione della filosofia *tout court*, e precisamente quella in cui l'essere è studiato in una delle sue determinazioni necessarie:

« La filosofia considera dunque l'assoluto dapprima come idea logica, idea come è nel pensiero ». « Ma nella filosofia della religione osserviamo l'idea logica, che è in sé, non solo come è determinata quale puro pensiero, e neppure nelle determinazioni finite, ove essa è in un modo finito della sua apparizione, bensí come è *in sé* nel pensiero ed al tempo stesso come appare, si manifesta, ma nella manifestazione infinita come spirito che si riflette in se stesso » [48].

---

[46] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlino, 1840^2, 2 voll., cito dalla riproduzione con mezzi fotografici curata da H. GLOCKNER come *Jubiläumausgabe*, I, p. 19 (XV della *Jubiläumausgabe*). D'ora innanzi citata come *Philosophie der Religion*^{2}.

[47] *Ibid.*, p. 20.

[48] *Ibid.*, pp. 43-44.

La *Vorstellung*, rappresentazione, non è dunque una semplice immagine (*Bild*) della verità; è per contro l'immagine che ha già subito il processo dell'astrazione, che quindi ha già espunto da sé tutte le determinazioni particolari giungendo alla universalità, seppur non ancora a quella del *Begriff*[49]. Vero è che la *Vorstellung*, non essendo ancora cognizione filosofica, va a sua volta soggetta ad una dialettica[50], in forza della quale nasce, appunto, il sapere filosofico in senso proprio. Ma essendo la *Vorstellung* cristiana la forma suprema della religione, essa, in virtú della definizione sopra riportata di filosofia della religione, è sostanzialmente omogenea, seppur ad altro livello, con la filosofia: ha lo stesso contenuto, ma in forma diversa.

Una simile teoria della religione conteneva in sé un'insopprimibile ambiguità, che non poteva non essere particolarmente importante per dei giovani vicari come Strauss, Märklin, Binder etc. Non voglio senz'altro fare un processo alle intenzioni e dichiarare che questa teoria si prestava ad un uso « di comodo », essendo estremamente adatta ad evitare scelte drammatiche ed a conciliare su di un piano « di superiore verità » le contraddizioni in cui gli autori qui trattati, primo tra tutti Strauss, venivano a trovarsi, dovendo predicare alla comunità in un linguaggio zeppo di rappresentazioni, mentre essi presumevano di essere ormai, personalmente, al livello del *Begriff*. Di Strauss, in particolare, non voglio affermare che fosse uomo senz'altro debole nel sostenere e difendere le proprie convinzioni, né incline ad un cinico opportunismo; almeno non per ora. Piú tardi, credo, quando ormai aveva fatto personalmente una durissima esperienza che l'aveva illuminato sull'ambiguità insita in quella posizione teorica, cadde anche in atti opportunistici (si veda l'appendice XVIII), ma ciò non toglie che nel corso della sua vita, e soprattutto dei primi anni d'attività letteraria e scientifica (che sono quelli qui studiati), abbia saputo difendere con dignità e fermezza le proprie posizioni. Ciò non toglie però neppure che Strauss si sia trovato tra mani uno strumento fatto apposta per attuare la conciliazione della realtà con la razionalità, e che per lui, molto concretamente, realtà e razionalità fossero rispettivamente queste: per quanto concerne la *realtà*, era stato nominato vicario, poteva vivere solo facendo il vicario (non avendo ancora i proventi della propria fortunata attività letteraria ed essendo la famiglia, come sappiamo, a mala pena in

[49] *Ibid.*, p. 154.
[50] *Ibid.*, pp. 167-171.

grado di bastare a se stessa), poteva sperare di coltivare gli studi che tanto amava solo entrando nella carriera accademica, nell'ambito delle strutture ed istituzioni dello « stato cristiano » del Württemberg. Per quanto concerne la *razionalità*, poi, era convinto, in perfetta buona fede, che tra *Vorstellung* e *Begriff* non vi fosse incompatibilità, ma solo diversità di livello. La sua buona fede è certa, perché tutta la produzione culturale sino alla pubblicazione della *Vità di Gesú*, nonché le circostanze della espulsione dallo *Stift* (che lo colse di sorpresa, come si vedrà), mostrano che credeva che la mediazione hegeliana tra religione e filosofia fosse valida e potesse esser accettata senza che la comunità dei fedeli e le gerarchie ecclesiastiche lo accusassero di essere un ipocrita e senza che i superiori pensassero che egli fosse indegno di continuare la carriera accademica ed ecclesiastica. Non aveva forse innanzi a sé gli esempi di Paulus, Eichhorn, G. L. Bauer, di tutta l'esegesi razionalista, che aveva profondamente criticato la « lettera » delle sacre scritture lasciandone però intatto lo « spirito », e che quindi, proprio quali rappresentanti della *Aufklärung* teologica, avevano continuato ad insegnare nelle università tedesche, alle dipendenze di stati che si consideravano « cristiani »? E la filosofia della religione hegeliana, pur dando adito ad una critica della rappresentazione, non ne salvava il contenuto concettuale in un modo ancora piú esplicito che non la *Aufklärung*, in quanto conduceva la critica senza nemmeno aver bisogno d'infirmare la validità storica dei singoli monumenti della tradizione religiosa? Strauss, nella *Vita di Gesú*, si ricollegherà quindi sia ad Hegel ed alla sua categoria della mediazione, sia all'illuminismo (per quanto attiene alla critica delle fonti evangeliche), convinto che la dimostrazione della inattendibilità storica dei vangeli non infirmasse la possibilità di salvare il contenuto di verità della religione né, tanto meno, quella di continuare ad insegnare al popolo la religione come rappresentazione (e quindi di continuare a formare — quale ripetitore allo *Stift* — giovani pastori, che poi sarebbero andati a predicare *Vorstellungen* nelle quali, immediatamente, non credevano, ma che continuavano a restare valide se trasposte al livello del *Begriff*).

Questa sostanziale ambiguità della conciliazione hegeliana e l'altrettanto sostanziale buona fede di Strauss, sono della massima importanza per intendere quale fu l'origine della sinistra. Non è infatti un giudizio sulla moralità di Strauss, ciò che interessa, ma piuttosto l'intendere, attraverso il suo caso, quello di tutti gli altri giovani hegeliani (ai quali del resto dedico alcune appendici specifiche). All'inizio della loro atti-

vità tutti questi giovani erano infatti dei « moderati », sia per necessità di politica culturale, sia, soprattutto, per intima convinzione di hegeliani, persuasi della giustezza e della dignità filosofica e morale della *Versöhnung*, che tanta parte aveva nella filosofia del maestro. Ciò che mise in crisi la loro moderazione, che spezzò e squilibrò, progressivamente ma inarrestabilmente, il sapiente equilibrio che essi volevano conservare, fu la realtà della situazione tedesca degli anni trenta: restaurazione, accordi di Karlsbad, sostanziale rifiuto, da parte sia di Federico Guglielmo III, sia del principe ereditario di Prussia, dell'impostazione hegeliana, nonché accettazione, per contro, di una stretta alleanza tra politica reazionaria e religione pietista, romantica e codina, per scongiurare (invano) tutto ciò che di razionalistico restava nella filosofia di Hegel, e prevenire la possibilità che le università divenissero, come già nel XVIII secolo, centri propulsivi di un'azione laica e riformatrice.

Lo strumento hegeliano si spezzò proprio nella sollecitazione cui venne sottoposto quando si trattò di una sua concreta applicazione alla realtà: la Germania restaurata dimostrò di non aver posto per chi usava la filosofia di Hegel onde ridurre criticamente la religione a *Vorstellung*, onde dissolvere la veridicità dei monumenti storici della tradizione cristiana e mostrare la insostenibilità del miracolo. Aveva posto invece per quegli hegeliani che della *Versöhnung* si giovavano per certificare la religione anziché ridurla: per mostrare la razionalità e la realtà dei miracoli, dei dogmi etc., per salvare anche la lettera dei monumenti storici; per insistere, insomma, sulla razionalità della realtà positiva esistente. Chiaro poi il collegamento tra positività religiosa e positività politica. Attaccare la prima, significava attaccare il fondamento cristiano della seconda, e non per nulla il re era un fanatico assertore dell'episcopalismo di tipo anglicano: dare un fondamento cristiano allo stato significava rinsaldare la restaurazione. Engels aveva dunque ragione quando nel *Ludovico Feuerbach...* affermava che in Germania la rivolta politica cominciò come rivolta religiosa. Seppur con qualche difficoltà Marheineke, ad es., continuò ad insegnare teologia a Berlino anche dopo la morte di Altenstein, mentre Strauss veniva allontanato dallo *Stift* di Tubinga sin dal 1835: si tollerò nel primo l'hegelismo di destra che bene o male salvava la positività del dogma cristiano, mentre si colpí nel secondo chi lo dissolveva criticamente.

Da questa amara e personale esperienza, Strauss sarà condotto a rimeditare la validità dello strumento filosofico hegeliano, a vagliarlo per appurare quanto vi fosse in esso di valutazione *critica* della realtà, e

quanto di accettazione *acritica* della stessa; in pratica, lo sconvolgimento provocato dal primo volume della *Vita di Gesú* fu l'occasione di una rimeditazione sulla propria opera e sulla propria formazione, rimeditazione che lo condusse alla scoperta degli elementi razionalistici ch'egli aveva mutuato dalla critica storica e dall'illuminismo settecentesco, ed all'individuazione, infine, dell'ambiguità insita nello strumento hegeliano stesso. Cosí nascerà dunque la sinistra: la filosofia hegeliana non è sufficientemente critica né chiara, dirà Strauss: essa si presta sia alla mia interpretazione (che qualificherà di sinistra), sia a quella di B. Bauer e di Marheineke (che qualificherà di destra), i quali anziché dissolvere (come ormai allora, abbandonata la *Versöhnung*, Strauss farà) la religione in filosofia, certificano la prima alla luce della seconda. Il metodo hegeliano verrà allora corretto (depurato di questa ambiguità), ed il punto per attuare la riforma sarà individuato nella predicazione logica. Solo *dopo* che avrà chiarito questo punto (1838), Strauss userà della teoria della « doppia verità » in modo opportunistico (in mala fede) piegandosi a compromessi dei quali era ormai certo che erano irrazionali (1839). Ma d'altra parte essere hegeliani di sinistra non significherà essere antihegeliani: questo fu un momento successivo, impersonato soprattutto da Feuerbach e Marx.

È nell'ambito di simile interesse per l'uso concreto e reale della mediazione che ho dato molto rilievo (soprattutto nelle appendici, per non appesantire troppo il testo) alle oscillazioni pratiche ed esistenziali di molti autori della sinistra dinnanzi alle autorità costituite. L'ambiguità insita nella conciliazione hegeliana tra *Vorstellung* e *Begriff* può spiegarci il perché di continue incertezze tra posizioni radicali (e quindi di rottura con gli istituti esistenti) e disponibilità alla moderazione (che consentiva larghi compromessi). A volte queste oscillazioni erano dettate dall'opportunismo tattico e dalla volontà di non essere estromessi dai propri posti, ma il piú delle volte erano anche la sincera convinzione che la mediazione fosse possibile. L'equilibrio hegeliano si spezzò non perché qua e là in Germania una cinquantina (al massimo) di persone [51]

[51] Il numero dei collaboratori agli « Annali di Halle » era, al 16 dicembre del 1837, di centocinquantanove, come scrive A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, p. 95, in una lettera a Rosenkranz. In realtà la copertina del primo fascicolo mensile (gennaio 1838) recava un elenco di soli centoquarantadue collaboratori. Sei se ne aggiunsero in febbraio, due in marzo, nove in aprile, uno in maggio. Con giugno l'aumento dei collaboratori subisce una battuta d'arresto, con luglio abbiamo la prima defezione, e molto significativa: H. Leo. Molti tra coloro che nel 1838 avevano dato la propria adesione (spesso, del resto, solo platonica) non solo non erano di sinistra, ma nep-

ripensarono il sistema del maestro e lo trovarono astrattamente insufficiente ed insoddisfacente, ma soprattutto perché la Germania degli accordi di Karlsbad, non lasciava aperte che due vie: o l'abdicazione completa o la « fuga in avanti », cioè la rinuncia a qualsiasi inserimento e la teorizzazione sempre piú radicale della necessità di opporsi alla cultura tradizionale (cioè alla speculazione, hegeliana e non hegeliana). Anche il fatto che con Federico Guglielmo IV ed il ministro Eichhorn si mettessero i bastoni fra le ruote di tutti gli hegeliani conferma quanto ho detto [52]: dal governo, Marheineke venne tollerato, non piú aperta-

---

pure seguaci di Hegel in generale. Cosí ad es. il 16 febbraio 1838 Karl Weinholtz, dell'università di Rostock, scrisse a Ruge che non desiderava piú figurare tra i sostenitori degli « Annali », perché questi si erano palesati quali hegeliani (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, pp. 109-111). In questo caso, Ruge sembra avesse presentito la defezione, perché non lo inserí mai nella lista dei collaboratori stampata in copertina. Ma Leo su quella lista figurava! Se scorriamo la lista dei collaboratori del 1838, vediamo che ben pochi poi entrarono veramente a far parte della sinistra: ci sono certo Feuerbach, Strauss, Vischer, Vatke; ma anche molti che saranno del centro hegeliano, come Rosenkranz, e molti che si dichiareranno del tutto nemici di ogni liberalismo ispirato ad Hegel, come Gruppe, che sarà stroncato da Marx sulle colonne di questo stesso organo, divenuto « Annali tedeschi » (K. MARX, *Noch ein Wort über: 'Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin, 1842'*, in « Annali tedeschi », n. 237, 16 ottobre 1842, pp. 1091-1092; ora in *M.E.G.A.*, I, I[1], pp. 387-400; trad. it. in L. FIRPO, pp. 59-64.

[52] Le persecuzioni di Eichhorn non colpivano solo quelli di sinistra, come B. Bauer, ma tutti gli hegeliani. In un primo tempo egli conquistò alla propria linea gli « Annali berlinesi », assicurandosi l'appoggio del redattore Leopold Henning, per fare posto sull'organo alla tendenza schellinghiana. Di Eichhorn per molti versi si può però dire che non fece che continuare ed esasperare certe iniziative già avviate sotto Altenstein: sin dal 14 dicembre 1839, quindi vivente ancora il ministro che aveva chiamato Hegel a Berlino, gli « Annali berlinesi » avevano pubblicato una comunicazione sulle colonne della « *Leipziger Zeitung* », annunciando che, contrariamente a quanto si era detto in giro, l'organo filosofico avrebbe continuato ad apparire, ed anzi avrebbe fatto posto sulle proprie pagine anche a tendenze non hegeliane, per dimostrare di essere immune da ogni spirito settario. A. RUGE e T. ECHTERMEYER nel *Vorwort der Redaction*, «Annali di Halle», n. 1, 1 gennaio 1840, cc. 1-5, avevano espresso la speranza che l'organo della destra continuasse ad uscire per mantenere vivo il sempre utile dibattito dell'hegelismo; in *Nachtrag zum Vorwort*, apparso anonimo ma certo dovuto alla penna di A. RUGE (« Annali di Halle », n. 5, 6 gennaio 1840, cc. 38-39), si ritrattava questo giudizio favorevole, visto che gli « Annali berlinesi » sopravvivevano sí, ma per passare da una critica scientifica ad una critica « non scientifica ». Una volta che con il ministro Eichhorn la tendenza degli « Annali berlinesi » fu divenuta schellinghiana, anche esponenti non di sinistra come Michelet e suo cugino Hotho non vi collaborarono piú, e coloro che in quel momento (1841-1843) potevano chiamarsi il « centro » della scuola, e cioè i due cugini summenzionati, i fratelli Benary ed il teologo liberaleggiante Vatke, fecero domanda al ministero per fondare una rivista che, significativamente, volevano intitolare « *Kritische Blätter für Leben und Wissenschaft* ». Ma la risposta di

mente appoggiato. Segno questo dell'indubbio successo dell'azione della sinistra, che a dispetto delle virtuosità dialettiche del teologo berlinese era riuscita a qualificare come cultura d'opposizione politica tutto l'hegelismo. Eichhorn temeva insomma che persino gli insegnamenti di un Marheineke o di un Rosenkranz, in quanto antirrazionalisti ed antischellinghiani, desse luogo ad una nuova leva di giovani oppositori. Bene accetti furono solo quei vecchi hegeliani che passarono piú o meno scopertamente a Schelling, come Henning e Göschel.

La teoria della doppia verità caratterizza il pensiero e l'attività di Strauss soprattutto tra gli anni 1830-1835, cioè dalla nomina a vicario sino alla pubblicazione del primo volume della *Vita di Gesú* ed alla successiva espulsione dallo *Stift* (nel quale era ritornato in qualità di ripetitore, cioè al primo gradino della carriere accademica).

Una prima manifestazione palese ed inequivocabile di questa doppiezza Strauss — ancora *Stiftler* — diede il 24 maggio 1830, in una predica celebrativa del terzo centenario della confessione augustana [53]. Dopo due anni che non è piú credente ortodosso, egli esorta i propri uditori (che poi erano principalmente i propri compagni di studio, tra cui Märklin e Vischer, poco credenti quanto lui) a

> « rafforzare oggi in noi il proposito di essere non solo alacri nell'ascoltare e nel praticare il Vangelo, ma anche nell'essere suoi fedeli maestri » [54],

---

Eichhorn fu un secco no (dicembre 1843)! Questo mentre si stava svolgendo un procedimento amministrativo contro un altro pensatore d'ispirazione largamente hegeliana e collaboratore degli « Annali tedeschi », Nauwerk, e mentre era ancora vivissimo il ricordo dell'espulsione di B. Bauer da Bonn. Ma Nauwerk era solo un libero docente, mentre Michelet era professore dell'ateneo berlinese sin dai tempi di Hegel! Michelet e C. ricorsero contro il provvedimento del ministro presso il senato accademico, lamentando di essere vittime di una vera e propria discriminazione scientifica. La questione seguí un decorso amministrativo molto complicato, che culminò con una protesta della facoltà filosofica (della quale faceva parte anche Schelling) presso il ministero, ed alla quale (1844) Eichhorn ebbe la fronte bastante per rispondere ricordando persino la *Filosofia del diritto* di Hegel in appoggio alla sua tesi che la filosofia non avesse il potere di intromettersi in cose pratiche, come manifestava evidentemente di voler fare chi volesse criticare anche « *das Leben* », cioè l'attività del regno di Prussia.

[53] D. F. STRAUSS, *Predigt zur dritten Jubelfeier der Augsburgischen Confession, gehalten in der Schlosskirche zu Tübingen, den 24 Juni 1830, von dem theol. cand. Strauss, Zögling des evang. Seminars und Mitglied des Predigerinst.*, in A. HAUSRATH, I, pp. 3-9 delle « *Beilagen* », che hanno una paginazione indipendente dal resto della grossa monografia, e sono aggiunte in fondo al volume.

[54] *Ibid.*, p. 4.

e dichiarava che nella Bibbia ci sono

> « le parole del Signore e di coloro che hanno parlato nel suo spirito » [55].

Veramente acuto questo problema divenne quando Strauss lasciò Tubinga ed iniziò ad esercitare le concrete funzioni pastorali di vicario ecclesiastico in un piccolo centro, Klein-Ingersheim, ove giunse subito dopo la propria promozione, nell'autunno del 1830. L'amico con il quale rimase maggiormente in contatto fu Märklin, anch'egli vicario, a Brakenheim. I due ex compagni di studio diedero vita ad un'intensa ed impegnata corrispondenza, che continuava certo un discorso iniziato a Tubinga sui problemi della filosofia (in particolar modo hegeliana) ed i suoi rapporti con la religione (in particolar modo cristiana). Di questo certo interessantissimo carteggio [56] sono rimaste solo alcune lettere pubblicate dallo Zeller, ciò che Strauss stesso ne espone nella monografia dedicata all'amico, ciò che ne riporta Ziegler. Mentre adempivano al loro ufficio religioso, i due amici continuavano ognuno per proprio conto la lettura, intrapresa in comune a Tubinga [57], delle opere hegeliane. Il carteggio verteva soprattutto proprio sul problema della doppia verità,

---

[55] *Ibid.*, p. 5. L'accettazione del testo della Bibbia non era però spinta al punto d'annullare quello « stile » di razionalismo antideduzionista che abbiamo cercato di definire. Pur mantenendosi sul piano della *Vorstellung* religiosa, Strauss è per una teologia hegeliana, cioè non per la lettera, bensí per lo spirito della scrittura. Egli quindi non rinnega la tradizione della *Aufklärung*, almeno non *in toto* (ché non si può dire che l'hegelismo fosse stato tenero con l'illuminismo), e chiaramente si distingue dal pietismo alla Hengstenberg, che difendeva in tutto e per tutto la lettera dell'antico Testamento, equiparandolo totalmente al nuovo. Cfr. *Predigt zur dritten Jubelfeier...*, p. 6. Sull'impostazione esegetica di Hengstenberg, cfr. la polemica che contro di essa condusse B. Bauer come primo passo del suo passaggio alla sinistra; è esposta nel cap. VI di questo lavoro.

[56] Il carteggio intero venne inviato da Strauss a Vischer nel 1838, mentre quest'ultimo stava preparando il saggio a noi noto per gli « Annali di Halle » (cfr. la citata lettera dell'8 febbraio 1838). Fortunatamente ciò che Strauss stesso ce ne narra nella monografia dedicata a Märklin compensa la perdita, dandoci una chiara idea del contenuto del carteggio. Il fatto stesso che Strauss l'avesse inviato a Vischer testimonia dell'importanza che vi annetteva per illustrare e comprendere la propria formazione.

[57] Giunto a Klein-Ingersheim, Strauss riprese subito la lettura della *Fenomenologia*, che come ho detto non era stata ultimata allo *Stift*. Nel dicembre del 1830 e nel febbraio del 1831 egli scriveva a Märklin della collocazione che la religione aveva nell'opera hegeliana, confessando di non riuscire ad intendere a fondo il pensiero hegeliano su questo punto. Scriveva infatti all'amico: « Chiedi sul rapporto della religione con le sezioni della *Fenomenologia* che la precedono. Neanche io posso vantarmi che questa questione mi sia del tutto chiara; soprattutto in che

cioè su come dovessero impostarsi i problemi dei rapporti con la comunità dei fedeli [58]. Il punto dal quale entrambi prendevano le mosse era l'affermazione hegeliana

> « che religione cristiana e filosofia hanno lo stesso contenuto, solo che quella lo ha nella forma della rappresentazione, questa in quella del concetto » [59].

Ma nella concreta pratica dell'ufficio pastorale, questo equilibrio ideale entrava in crisi, soprattutto per Märklin:

> « " fossi solo teologo — scrive questi in un passo citato dall'amico —, con quel rapporto (stabilito da Hegel tra filosofia e religione) me la caverai facilmente. Ma ora, quale predicatore, sovente mi trovo nella condizione di dover presentare del tutto *explicite* come *essenza* (*Wesen*) della cosa ciò che secondo quel sistema (la filosofia della religione hegeliana) è solo *forma* della *rappresentazione* " » [60],

cosicché tra la mia coscienza e quella della comunità, conclude il giovane vicario, c'è un'insanabile frattura. Come si vede, la crisi dell'equilibrio hegeliano nasceva sul concreto terreno delle istituzioni; era nella vita pratica che la conciliazione tra razionale e reale naufragava.

Tra i due amici, il futuro autore dell'opera che, giustamente del resto, si suole indicare come pietra miliare nella storia della formazione della sinistra, era allora il piú moderato. Il problema non è individuale, rispondeva all'amico; abbandonando lo stato ecclesiastico, non si risolve nulla; nostro dovere è vivere fino in fondo la contraddizione insita nell'attuale momento dello sviluppo dello spirito (il riferimento culturale alla *Fenomenologia* è evidente) [61]. Ma anche in questa posizione straussiana si manifesta la costatazione della inevitabile *Zerrissenheit* (lacerazione) tra verità e realtà. Sarà Strauss stesso a doverne trarre per primo conseguenze pubbliche, nella trattazione conclusiva (« *Schlussabhand-*

---

misura il decorso di quegli stati sia nel contempo anche storico è la domanda che ci ha del resto sempre angustiato nella nostra lettura (allo *Stift*), e, come credo, per colpa dell'esposizione, che dovrebbe chiarire esattamente questo rapporto nella prefazione o nell'introduzione, anziché accennarlo solo qui e là » (T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, I, p. 60).

Nel contempo Strauss leggeva anche la *Logica*. Cfr. la cit. lettera del 12-22 novembre 1830 di Strauss a Märklin in D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe...*, p. 2.

[58] D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 229.

[59] *Ibid.*, p. 229.

[60] *Ibid.*, p. 229.

[61] *Ibid.*, p. 231.

lung ») del secondo volume della *Vita di Gesú*; quivi esporrà una soluzione opposta a quella che ora suggerisce all'amico lacerato dai dubbi e dagli scrupoli: ciò che oggi lo sviluppo della filosofia esige da noi, dichiarerà, è il coraggio dell'aperta rottura. Questa *Zerrissenheit*, che faceva capolino anche nella teoria della doppia verità, rappresentò il tarlo che lentamente ma implacabilmente avrebbe intaccato la radice culturale di una situazione che si andava facendo sempre piú insostenibile, ed avrebbe portato al rifiuto del « dogma hegeliano, cioè che tra filosofia e cristianesimo vi sia una differenza solo formale » [62].

---

[62] *Ibid.*, p. 233. Non si dimentichi che queste pagine, nelle quali Strauss cosí chiaramente indica quale sarebbe stata la meta del suo sviluppo culturale, sono degli anni 1849-1850. Il cammino del nostro fu in realtà assai meno lineare, anche se grosso modo la sua tendenza è quella qui illustrata. Una lettera a Märklin che risale a quel periodo (del 26 dicembre 1830) è riportata in D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe...*, pp. 3-7. Per passi da questo carteggio (in particolare: lettere a Märklin del 26 dicembre 1830, del 19 febbraio 1831 e del 26 giugno 1831) cfr. anche T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, ed. cit., I, pp. 70-79.

Nella sua pratica di vicario ecclesiastico, Strauss non pare aver incontrato particolari difficoltà, né con il pastore dal quale dipendeva, né con la propria coscienza. La comunità che gli era affidata (quasi interamente, giacché il pastore era ammalato) non era molto numerosa (qualche centinaio di anime), cosicché il nostro poté dedicarsi con sufficiente tranquillità agli studi. Oltre ad Hegel, lesse la seconda edizione della *Glaubenslehre* di Schleiermacher, ed approfondí soprattutto il procedimento retorico formale della sua dialettica maieutico socratica: notò, in particolare, che le suddivisioni della materia teologica che Schleiermacher operava erano tanto chiare e regolari, che si prestavano ad una rappresentazione grafica, con linee, punti d'intersezione etc. Rappresentazione che egli difatti fece, in un quaderno che significativamente intitolò *Kupfer zu Schleiermachers Werken* (*Incisioni per le opere di Schleiermacher*; cfr. T. ZIEGLER, *op. cit.*, I, pp. 59-60); è una prova di piú dell'influenza notevole che il teologo che insegnava a Berlino ebbe sul giovane Strauss che pure, nella sostanza, si richiamava al suo grande avversario, Hegel.

Che tutto andasse al meglio per il giovane vicario appare anche da una predica che ci è conservata, e che è riprodotta in T. ZIEGLER, *ibid.*, I, pp. 63-69: D. F. STRAUSS, *Predigt zur Feier der Kirchweihe, zugleich als Dankpredigt für Ernte- und Herbstsegen, 21 November 1830.* Qui Strauss sembra aver risolto il problema della doppia verità e della necessità o meno di far tralucere davanti alla comunità le verità filosofiche avviluppate in quelle religiose, adeguandosi assai sbrigativamente al livello piú basso, quello della comunità, senza dare alcun segno di preoccupazioni particolari. L'omelia verteva sul concetto evangelico che l'uomo non vive di solo pane, ma anche di ogni parola che esce dalla bocca di Dio, concetto che viene sviluppato da Strauss per « consolare » la comunità del fatto che il raccolto era stato pessimo a causa della grandine. La consolazione avviene principalmente con la seguente argomentazione: il raccolto è andato distrutto, ma proprio perché Dio vi ha voluto mostrare che non si vive di solo pane. Difatti, per compensare il danno da voi subito, è stata organizzata una colletta di prodotti della terra e di danaro tra le comunità vicine, ed anche il governo württemberghese ha promesso il suo aiuto; ecco quindi che voi vivrete quest'inverno non grazie al cibo che normal-

La crisi, almeno in alcuni elementi costitutivi, era già presente sin d'allora, solo che questi non si erano ancora strutturati in un discorso generale. Era infatti ancora Märklin che scriveva a Strauss che la contraddizione tra oggetto della fede e filosofia portava implicitamente a chiedere quanto valore fosse da attribuirsi all'autorità di Cristo stesso, che *expressis verbis* afferma cose che la filosofia (scienza) rifiuta [63]; portava quindi anche ad ammettere la presenza, tra filosofia e religione, di un abisso incolmabile, ed a rifiutare le varie conciliazioni tentate dalla filosofia e teologia contemporanee. Di Marheineke, bersaglio di sempre, Märklin scrive che si lascia guidare dall'arbitrio, tralasciando ciò che gli fa comodo e cercando di dedurre in modo speculativo il resto [64]. È, questa volta individuabile in Märklin, un nuovo esempio dello « stile » avverso alla speculazione aprioristica che sin da questi anni distingue i futuri appartenenti alla sinistra. Ma per ora abbiamo poco piú che uno « stile »: manca un'organica fondazione teorica della posizione che si viene lentamente enucleando. Le riserve contro Marheineke ed il suo pedantismo concettuale sono l'unità di misura di questa enucleazione. Seppur piú moderato di Märklin nel delineare l'incompatibilità tra filosofia e religione, Strauss nella antipatia per il piú noto dei teologi hegeliani non restava indietro. Ci è conservata una lettera dell'1 gennaio 1831, da Klein-Ingersheim, all'amico L. Georgii [65], nella quale Strauss

---

mente Dio fa nascere dai campi, ma grazie alla potenza della parola di Dio, che ha comandato « ama il prossimo tuo come te stesso »; voi siete quindi la vivente testimonianza, a maggior gloria di Dio, che non di solo pane vive l'uomo, ma anche di ogni parola che esce dalla bocca di Dio. Come si vede, una predica in tutto e per tutto tradizionale, e di filosofia hegeliana non vi appare proprio nulla. Casomai, come dice giustamente T. ZIEGLER, *op. cit.*, I, p. 69, v'è una certa influenza del fatalismo fideistico schleiermacheriano.

[63] D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 234.

[64] *Ibid.*, p. 234.

[65] Georgii, piú giovane di Strauss, aveva passato con lui alcuni semestri allo *Stift*, nel quale ancora si trovava. Quella certa durezza e prepotenza di carattere del nostro si manifestarono anche nei rapporti con il giovane amico, come risulta dal carteggio *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, ed. cit. La cosa merita di essere ricordata qui, perché le tensioni tra i due amici furono proprio dovute al fatto che Strauss continuamente proponeva e quasi imponeva a Georgii piani di studio, recensioni, traduzioni... I due finirono per perdersi definitivamente di vista con il 1849, ma tra il 1830 e quella data si scambiarono piú di cento lettere, che dovevano essere spesso assai tempestose, tanto che Georgii si rifiutò di metterle a disposizione di Zeller per la sua antologia d'epistolario straussiano. La lacuna è stata solo parzialmente colmata dalla piú tarda edizione del carteggio che qui si è citata, dovuta a H. MEIER: egli riporta solo una piccola parte di queste piú di cento lettere, ed anche quelle riportate sono spesso tagliate. Quanto alle imposizioni di

espone un programma di studi che raccomanda al giovane. Anche qui, egli si pronuncia risolutamente per una fondazione della teologia da ottenersi mediante la filosofia hegeliana, e scrive:

Strauss al giovane amico, cominciano, se vogliamo, con questa lettera dell'1 gennaio 1831 (p. 4), nella quale gli propone (e quasi impone) un piano di studio. Il 24 dicembre 1838, dopo che ormai, con la pubblicazione della *Vita di Gesú*, molte questioni si erano radicalizzate, Strauss invita Georgii a collaborare agli « Annali di Halle », e giunge sino a suggerirgli quale potrebbe essere il tema del primo articolo: una critica di Tholuck, teologo pietista legatissimo a Hengstenberg e dunque antistraussiano (p. 25). In una successiva lettera (senza data, ma certo dei primi di marzo 1839), (p. 26), approva le sue pubblicazioni sugli « Annali di Halle » ma lo esorta a lasciare il genere meramente storico per occuparsi anche di filosofia. Il 4 luglio dello stesso anno (pp. 29 sgg.) gli propone la traduzione di un libro dall'inglese, traduzione che poi venne effettivamente fatta, e per la quale Strauss scrisse l'introduzione: C. C. HENNEL, *Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums. Aus dem Englischen. Eingeführt von Dr. David Friedrich Strauss*, Stuttgart, 1840. Infine il 7 febbraio 1843, Strauss esorta l'amico a collaborare agli « *Jahrbücher der Gegenwart* ». Non fa meraviglia che alla fine Georgii si sia risentito, giungendo sino ad accusare Strauss di essere responsabile della propria dispersione in articoli ed articoletti. Questa funzione di « spalla » che Georgii per un certo tempo esercitò nei confronti del nostro appare chiaramente dai primi scritti che pubblicò sugli « Annali » di Ruge: recensioni a due vite di Gesú che avevano tentato di confutare la posizione straussiana, posizione che invece Georgii fa propria, pur insistendo soprattutto sul lato storico anziché su quello filosofico critico: L. GEORGII, *Neander's Leben Jesu*, in « Annali di Halle », dal n. 89, 13 aprile 1839, cc. 705-709, al n. 92, 17 aprile 1839, cc. 734-736. La recensione spinge il proprio atteggiamento amichevole nei confronti dell'amico sino a delineare un possibile compromesso tra la posizione straussiana e quella neanderiana: circostanza assai indicativa, se si pensa che in quel periodo Strauss sperava di salire in cattedra a Zurigo e con la terza edizione della propria opera maggiore « apriva », se cosí si può dire, la possibilità di un compromesso. La seconda collaborazione fu: L. GEORGII, *Das Leben Jesu von H. Ch. Weisse*, in « Annali di Halle », dal n. 156, dell'1 luglio 1839, cc. 1241-1246, al n. 174, 22 luglio 1839, cc. 1385-1391.

Questa intolleranza di Strauss si manifestò chiaramente anche nella vicenda, assai disonorevole per lui, del fallimento matrimoniale: il 26 agosto 1842, quando la sua fama era ormai in declino, s'era ammogliato con una famosissima cantante, Agnese Schebest, che aveva lasciato per suo amore il palcoscenico. Il matrimonio durò solo quattro anni, poi i due, per responsabilità soprattutto del nostro, si lasciarono. Strauss dapprima (come un qualsiasi « filisteo » della Germania restaurata) aveva vagheggiato, molto letterariamente, una vita da « nido d'amore » con quella donna incolta di teologia ma sensibilissima. Ben presto però si mostrò incapace di meritare l'affetto di Agnese, alla quale rimproverava di non aver sufficiente cultura classica. Da tutta la vicenda, appare chiaramente ch'egli si era rifugiato nel matrimonio per sfuggire alla coscienza di essere un uomo culturalmente ormai pressoché spento, incapace di produrre altre opere pari a quelle che gli avevano procurato, ancor giovanissimo, tanta fama. Passata la luna di miele, si vergognava, di fronte ai « genî » suoi amici, di questa donna che non era neppure una brava massaia. Prima la umiliò in tutti i modi, permettendo che i « genî » la disprezzassero e rifiutandosi di prendere le sue difese, e poi l'abbandonò, insieme ai figli, e molto comodamente diede la colpa a lei del proprio inaridimento.

« tu certo condividi meco la convinzione che questa applicazione (dell'hegelismo alla teologia, appunto) nella *Dogmatica* di Marheineke sia stata data solo in modo molto incompleto »[66].

Un'altra testimonianza del progressivo maturare di questo nuovo atteggiamento culturale è la posizione che tutti questi giovani autori prendono su uno dei problemi cruciali del dibattito filosofico teologico di quegli anni: l'immortalità dell'anima.

« " La questione dovrebbe esser afferrata dalle radici, ed il pensiero fondamentale di un'immortalità personale esser dimostrato errato " »[67],

scrive Märklin. Siamo qui su di un terreno molto simile a quello su cui si muoveva, in quegli stessi mesi, Feuerbach, quando pubblicava, anonimi, i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*: prima di tutto, occorre sgomberare il terreno e negare l'immortalità personale, sin nelle sue stesse radici. Tutto questo atteggiamento generale che si andava mano a mano diffondendo aveva anche una coloritura politica: i due amici, Strauss e Märklin, simpatizzavano con lo schieramento liberale, nel quale ravvisavano « un piú profondo concetto dello stato » che non nell'ideologia della restaurazione. Non si dimentichi che dire questo dopo i moti parigini del 1830 significava già idealmente riferirsi ad un ordinamento costituzionale di tipo orléanista.

I due amici frattanto proseguivano la loro formazione hegeliana[68], alla quale avevano progettato di dare coronamento con un viaggio di studio a Berlino, per ascoltare le lezioni dello stesso Hegel, il maestro tanto venerato. Avrebbero voluto recarvisi insieme, ma una malattia costrinse Märklin ad un rinvio (vi andrà l'anno successivo, nel *Winter-Semester* 1832-33, quando Strauss sarà ritornato nel Württemberg ed Hegel scomparso), cosicché Strauss finí per andarci solo (nell'estate del 1831 Strauss era frattanto stato trasferito da Klein-Ingersheim a Maulbronn in qualità di professore supplente; i suoi superiori, evidentemente, stavano già instradando l'ex *primus* all' insegnamento, cioè alla carriera accademica cui questi tanto aspirava), nonostante l'epidemia di colera, nel *Winter-Semester* 1831-32.

---

[66] *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 4.

[67] D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 236.

[68] Del tutto hegeliana è la citata trattazione di CH. MÄRKLIN, *Über die Ehe...*, scritta in questi mesi.

I quattro anni di studi nello *Stift* abilitavano a divenire prima vicario e poi pastore, ma non davano il titolo accademico di dottore (né in filosofia né in teologia). Per ottenerlo, occorreva presentare, a promozione ottenuta, una dissertazione, che poteva essere accolta e discussa anche in assenza del candidato. Prima di partire per Berlino, Strauss chiese il conferimento del dottorato in filosofia, dichiarando che presentava come dissertazione lo scritto latino *De resurrectione carnis*, cioè il saggio presentato alla facoltà di teologia cattolica nel 1828. Ma, nonostante tutte le ricerche, la facoltà dichiarò di non poter ritrovare lo scritto, e cosí Strauss ne compose molto affrettatamente un altro, su argomento affine, *Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung dargestellt*, testo che solo recentemente è stato ritrovato e pubblicato (purtroppo parzialmente) [69].

Il lavoro straussiano è in sostanza un breve schizzo storico delle dottrine dell'ἀποκατάστασις τῶν πάντων (ripresentazione di tutte le cose) nelle varie religioni, partendo da quella indiana ed esaminando poi quelle buddista, persiana, greca, ebraica e cristiana (di quest'ultima si prendono in esame le maggiori confessioni). La ἀποκατάστασις viene da Strauss interpretata come sforzo di far coincidere l'umano col divino; sforzo che, non potendo presentemente portare ad un risultato positivo, traspone la coincidenza nell'infinito del futuro, appunto come « ripresentazione di tutte le cose ». La trattazione viene da Strauss svolta con il classico bagaglio della strumentazione hegeliana: con una dialettica fenomenologica (e quindi storica, seppur in modo molto sommario) dei concetti di finito ed infinito. Le varie religioni appaiono come stadi necessari di uno sviluppo dialettico che si realizza sempre mediante *Aufhebung* della manchevolezza concettuale dello stadio anteriore [70]. Egli si sofferma a lungo su Marheineke, secondo cui

> « la ripresentazione di tutte le cose consiste in ciò: che la fine della religione è anche il suo principio » [71],

---

[69] D. F. STRAUSS, *Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in ihrer religionsgeschichtlichen Entwicklung dargestellt*; parzialmente riportata in ERNST MÜLLER, *David Friedrich Strauss' Doktorarbeit. Mitgeteilt und erläutert*, in « *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte* », anno VI, 1942, fasc. 1, pp. 164-193. Il testo di Strauss è barbaramente contratto in dieci pagine, con amplissimi tagli; dalla p. 174 in avanti, v'è il prolisso quanto inutile commento di Müller, oltre a note storiche.

[70] Cfr. *ibid.*, pp. 165-167, dove Strauss esamina come le religioni indiana, buddista, persiana, greca, ebraica e cristiana si susseguano l'una all'altra secondo lo schema di uno sviluppo dialettico della dottrina della ἀποκατάστασις.

[71] P. MARHEINEKE, *Dogmatik*², ed. cit., § 616.

e commenta: la vera ripresentazione (cioè la vera conciliazione tra finito ed infinito) avviene non nella sfera della religione, bensí in quella della filosofia: solo in quest'ultima l'uomo acquista piena coscienza dei rapporti tra finito ed infinito, e ne realizza la conciliazione nel sapere anziché in un carismatico ed infinitamente distante futuro:

> « noi vediamo la nuova filosofia cristiana (hegeliana) superare senza aggiornamenti e senza ipotesi la contraddizione (tra finito ed infinito) » [72].

Siamo in pieno hegelismo, con la chiara affermazione, fatta nonostante che il collegio giudicante al quale questa dissertazione andava sottomessa fosse prevalentemente antihegeliano, della superiorità della filosofia (anche se esplicitamente di questa si dice che è cristiana) sulla religione. Manca però la negazione sistematica della teologia per mezzo della filosofia. Facendo ancora riferimento a Feuerbach, che nel 1830 attaccava già a fondo la teologia, Strauss è assai piú moderato. Pur affermando la superiorità della filosofia, egli precisa trattarsi di « filosofia cristiana », e pensa, contenutisticamente, ad una sostanziale identità di filosofia e religione (o, meglio, teologia), nonostante che la seconda resti ferma alla *Vorstellung* (e quindi sia costretta a trasporre all'infinito il problema della conciliazione, l'hegeliana *Versöhnung*), mentre la prima realizza, con il *Begriff* dialettico, la ἀποκατάστασις nel presente, nell'attualità del pensare filosofico. Strauss resta dunque fedele alla moderazione che aveva raccomandata a Märklin. Dobbiamo tuttavia tener presente che in un testo « ufficiale » quale era una dissertazione, la tendenza di Strauss ad essere prudente trovava motivo d'incoraggiamento.

Un'altra cosa, infine, va annotata: che il metodo con il quale qui Strauss lavora è quello storico fenomenologico. Le varie religioni sono inanellate in un'unica successione dialettica, ad andamento triadico. In questo testo l'impianto dialettico si corona con la conciliazione, come si è visto. Negli anni 1839-41 questa stessa struttura metodologica verrà usata per portare all'*annullamento* della teologia nella filosofia, alla totale *Auflösung* (risoluzione, o dissoluzione) della dogmatica. Ma in quegli anni simili affermazioni non costituiranno piú una novità, e Strauss sarà allora un autore oramai « rimasto indietro », come egli stesso si esprimerà [73]. Ma se negli anni 1839-41 quelle pagine contenevano ormai

---

[72] D. F. STRAUSS, *Die Lehre von der Wiederbringung...*, p. 174.

[73] D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten*, ed. cit., p. 14.

moneta corrente, tuttavia testimoniano, se avvicinate a queste che ora studiamo, continuità di sviluppo culturale, pur fra scossoni e ripensamenti [74].

Un'altra testimonianza di questa continuità, ed al tempo stesso del carattere hegeliano moderato della dissertazione di dottorato, troviamo nella corrispondenza con L. Georgii. Il lavoro che Strauss suggerisce all'amico altro non è che l'estensione di quanto egli stesso ha fatto nella dissertazione: esaminare la teologia cristiana dal punto di vista hegeliano, seguendo il procedimento della dialettica fenomenologica e triadica, mostrando cioè dapprima la positività immediata della rappresentazione religiosa, criticandola in un secondo tempo alla luce della ragione, per finalmente ristabilire, con la negazione della negazione, una positività mediata e filosoficamente vera [75].

Alla dissertazione Strauss accompagnò un *curriculum vitae* [76] nel quale chiaramente dichiarava:

> « *universitatem Berolinensem adire in animo habeo, ut studiis philosophico-theologicis sub clarissimorum virorum auspiciis incumbere possim* » [77].

Questi *clarissimi* erano indubbiamente, nella mente di Strauss, Hegel in primo luogo, e poi Schleiermacher [78].

---

[74] L'opera che soprattutte testimonia di questa continuità è D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre...* L'impianto di quest'opera sarà il seguente: seguire il dogma ecclesiastico nel suo sviluppo dialettico, visto come coincidente con l'apparizione delle sette ereticali, della riforma, delle varie chiese protestanti, dell'illuminismo e razionalismo, per giungere infine (su di un terreno radicalmente giovane hegeliano) alla dissoluzione del dogma in filosofia. Su questa e su altre opere del periodo piú tardo di Strauss, cfr. K. FISCHER, *Über David Friedrich Strauss. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg, 1908.

[75] D. F. STRAUSS, *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, lettera dell'1 gennaio 1831, p. 4.

[76] D. F. STRAUSS, *Curriculum vitae*, sta in « *Beilagen* » alla cit. monografia di A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, p. 9.

[77] *Ibid.*, p. 9.

[78] Un bilancio dell'influenza dell'hegelismo a Tubinga è stato fatto da C. CESA, *Hegelismo e filosofia a Tubinga intorno al 1830*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1962, fasc. III, pp. 330-363. Cesa mette acutamente in luce come per i « giovani genî », nonché autori come L. Feuerbach, l'adesione all'hegelismo abbia significato spesso una vera e propria « vocazione filosofica » (p. 341). Ciò è a mio avviso senz'altro vero, anche se occorre insistere soprattutto sul significato storico, sociale e politico concreto che l'hegelismo venne assumendo *dopo* la scomparsa di Hegel, principalmente a causa delle vicissitudini che colpirono gli hegeliani di sinistra. Non è insomma l'hegelismo in sé quello che qualifica « a sinistra » i giovani

Strauss non presenziò alla discussione della propria dissertazione, e fruí della possibilità di ottenere il dottorato *in absentia.* Chi, nonostante la prudenza straussiana, sollevò obiezioni a causa del carattere hegeliano dell'opera fu principalmente Eschenmayer, cosicché il titolo di dottore

---

genî, ma sono i giovani che, tutti in maggior o minor misura « *déracinés* » (e nel corso della presente monografia cercherò di dare una caratterizzazione concreta a questo termine che preso di per sé suona un po' logorato), *qualificano a sinistra* l'hegelismo, a dispetto, possiamo ben dire, del centro e della destra, di Rosenkranz e di Henning, di Marheineke e di Hotho. Cosí ad es. si deve a mio avviso essere d'accordo con Cesa che per tutti i « giovani » di questo momento della storia del pensiero « l'adesione all'hegelismo assume il significato di opposizione nei confronti dell'ordine esistente » (p. 343), ma non mi pare vero che *ipso facto*, in virtú della semplice adesione all'hegelismo, seppur inteso come vocazione, essi siano stati disposti a rinunciare ad un inserimento nelle strutture statali, ecclesiastiche etc. del tempo loro. Questo mancato inserimento ebbe effettivamente luogo, ma non perché secondo i giovani « non si poteva essere filosofo (hegeliano), ed insieme giurista, o funzionario, o ecclesiastico » (p. 343). Fu solo sbattendo ripetutamente contro le porte che erano loro state chiuse in faccia che i genî, nonché Feuerbach, B. Bauer etc., alla fine si convinsero dell'impossibilità di « conciliarsi » hegelianamente con l'esistente. Ma, di per sé, l'hegelismo non ostacolava affatto, se preso in modo neutro, la possibilità di fare il funzionario etc., e furono piú numerosi gli hegeliani che scelsero l'inserimento che non quelli che, volenti o nolenti, lo rifiutarono. L'hegelismo *critico* è opera dei « giovani », insomma; non è un retaggio acquisito *sic et simpliciter* dalla filosofia hegeliana. Ma oltre che dei giovani (positivamente), è opera anche (negativamente) della reazione cristiana e romantica dei governi tedeschi. — Del tutto concorde mi trova dunque la posizione di Cesa laddove insiste sul fatto che nell'interpretare l'hegelismo i « giovani » e, ad es., Göschel, agivano con intendimenti del tutto opposti. Per Göschel, il richiamo alla comprensione filosofica era un richiamo alla meditazione conciliatrice, e nello stesso tempo un esplicito invito a non voler raddrizzare nel mondo le cose che, a prima vista, parevano antifilosofiche, ché compito del pensatore era per lui solo quello di elevare la ragione a sfere abbastanza alte da poter abbracciare, con la comprensione razionale, *tutto.* Cesa commenta: per Göschel e la destra « la sintesi tra individuale ed universale — ... — avviene non dentro, ma fuori dell'uomo. Mentre è esattamente il contrario ciò a cui tendevano i giovani discepoli di Hegel: non si tratta, per essi, di inchinarsi in silenzio di fronte alla grandezza del tutto, ma di portar l'uomo al suo livello; ed il mezzo per giungervi è lo studio della filosofia » (p. 345).

Nelle pagine successive, Cesa studia il periodo tubinghese dei maggiori tra i « genî »: Strauss e Vischer in primo luogo. Egli ricorda la lettura della *Fenomenologia* intrapresa da Strauss e amici (p. 350), ed avvicina poi la formazione di questi giovani *Stiftler*, illustrando il contesto storico culturale, a quella di Feuerbach, che aveva respinto l'immortalità personale sin dagli anni 1828-1830 (cfr. cap. IV del presente studio). Dopo la sua acuta panoramica, Cesa conclude: « Vale la pena... di soffermarsi brevemente sul significato del termine 'filosofia'; essa, nelle intenzioni dei tubinghesi, dovrebbe identificarsi col problema hegeliano: ma, di fatto, si nota che non interessa tanto l'impalcatura sistematica, quanto alcune conseguenze che se ne possono immediatamente trarre. Ed è per questo che tra gli hegeliani di Tubinga non si trova nessuna di quelle rielaborazioni sistematiche (e scolastiche) del 'sistema', cosí numerose invece tra gli hegeliani del Nord (...). La filo-

venne conferito all'ex *primus* dello *Stift* con un modesto « *bene* ». Il nostro autore era di temperamento molto suscettibile, e difficilmente dimenticava quelli che stimava torti fattigli; si ricordò certo di questo episodio quando, sei anni dopo, attaccò Echenmayer nelle *Streitschriften*. E pensare che solo cinque anni prima di presentare la sua dissertazione, Strauss era stato un ammiratore fervente di questo medico e filosofo d'ispirazione schellinghiana.

Abbiamo visto quali fossero, all'inizio degli anni trenta, la fama ed il prestigio di Hegel e della « sua » facoltà filosofica di Berlino. La capitale prussiana poteva inoltre vantare la presenza di Schleiermacher e di Marheineke. L'università berlinese era la meta ideale di tutti i giovani filosofi e teologi, ed in generale di tutti coloro che si proponevano di dedicare la vita agli studi ed all'attività letteraria. Da qui passarono Heine, Feuerbach, Strauss, Märklin, Bruno e Edgar Bauer, Marx, Stirner, Vatke, Nauwerk e moltissimi altri. Alcuni dei « giovani » — ché d'abitudine, anche se non di regola, tra giovani e vecchi hegeliani v'era lo sbalzo d'una generazione — ebbero anche la fortuna di conoscere personalmente Hegel; Strauss fu tra questi: gli aveva da poco reso una visita a casa, quando Hegel morí. Il giovane seppe della scomparsa del filosofo dalla bocca di Schleiermacher, e descrive come apprese la notizia in una lunga lettera indirizzata a Märklin, il giorno dopo il decesso, 15 novembre 1831 [79].

---

sofia non è analisi astratta di concetti e di categorie, ma deve liberare dalla ' coscienza triviale ', deve scuotere ' il pubblico '. Sono i motivi che si ritroveranno sotto la penna degli hegeliani ' di sinistra ' qualche anno dopo. Qui però manca ogni sottinteso politico (...) » (p. 362).

[79] D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe...*, ed. cit., pp. 7-9. Schleiermacher si sarebbe risentito del fatto che il giovane teologo, alla notizia della morte di Hegel, avesse chiaramente dato ad intendergli di essere venuto a Berlino per lo scomparso e non per lui. Ma può anche essere che questa non sia che una ricostruzione *a posteriori*, atta a spiegare la freddezza dei rapporti tra i due (questa supposizione avanza T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, I, pp. 94-95, anche sulla base di una lettera inedita di Strauss a Grüneisen, che aveva dato al nostro una presentazione per Schleiermacher; cfr. passi di questa lettera *ibid.*, pp. 100-102). Strauss tuttavia continuò ad ammirare il vecchio teologo, del quale frequentò le lezioni ed ascoltò le prediche. Dopo la sua scomparsa, gli dedicò un lungo saggio, paragonando la sua opera a quella di Daub: D. F. STRAUSS, *Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit*, in « Annali di Halle », prima parte dal n. 13, 15 gennaio 1839, cc. 97-102, al n. 17, 19 gennaio 1839, cc. 129-136; seconda parte dal n. 39, 14 febbraio 1839, cc. 305-307, al n. 48, 25 febbraio 1839, cc. 377-382; terza parte dal n. 69, 21 marzo 1839, cc. 561-568, al n. 74, 27 marzo 1839, cc. 582-592; citazioni dalla riedizione, con varianti irrilevanti, in *Charakteristiken...*, pp. 3-212.

Ma se Hegel era morto, restava la scuola hegeliana, e con essa Strauss entrò in contatto: fu ammesso tra coloro che frequentavano la casa della vedova del filosofo, donna energica e capace che cercò (per un certo numero di anni con successo) di mantenere unito il gruppo dei « fedeli » del marito. Il nostro conobbe e frequentò Marheineke, Hitzig e Gans, ma soprattutto strinse amicizia con Vatke [80], col quale progettò la fondazione di una rivista di teologia, senza che però riuscissero a trovare un editore disposto a rischiare su quelle che allora erano solo due giovani promesse. Seguí le lezioni di Marheineke e di Schleiermacher, e si procurò anche degli appunti di lezioni tenute da Schleiermacher sulla vita di Gesú [81]. Come ogni hegeliano, allacciò rapporti anche con l'organo della scuola, gli « Annali berlinesi », per i quali scriverà vari saggi. Ma la cosa di maggior rilievo del soggiorno berlinese di Strauss è senza dubbio il piano generale di una *Vita di Gesú.*

La lettera che il 6 febbraio 1832 Strauss indirizzò, da Berlino, a Märklin è di fondamentale importanza per intendere la genesi dell'opera maggiore del teologo; scritta due mesi prima di lasciare la capitale prussiana per Tubinga, essa rappresenta il proemio alla successiva attività dell'autore: segna la fine del periodo di formazione e l'inizio della fase piú produttiva della sua vita [82]. Strauss pensava allora ad una serie di lezioni sulla vita del fondatore del cristianesimo da tenersi a Tubinga, dove si accingeva a recarsi come ripetitore presso lo *Stift.* La sede stessa in cui pensava di tenere il corso dimostra come non attribuisse ad esso un carattere dirompente e rivoluzionario rispetto alla teologia ed alla filosofia della religione del tempo. La concezione delle lezioni era

---

80 Di quest'amicizia tra i due giovani teologi liberali hegeliani ci ha lasciato una testimonianza, ma leggermente romanzata, H. BENECKE, *Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften dargestellt*, Bonn, 1883.

81 Cfr. ad es. in *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii* la lettera dell'11 marzo 1832, pp. 5-6; D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten*, p. 3; *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Drittes Heft: Die evangelische Kirchenzeitung, die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik und die theologische Studien und Kritiken in ihrer Stellung zu meiner Schrift des Lebens Jesu*, Tübingen, 1837, p. 60; *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, in *Gesammelte Schriften...*, V, pp. 1-136.

82 Come molti altri esponenti della sinistra hegeliana, Strauss ebbe una fioritura intensissimma ma breve: dal 1842 in avanti scrisse ancora, ma sostanzialmente rimase sempre una figura di secondo piano. Tutta la sua piú genuina carica di vitalità culturale venne esaurita tra il 1835 ed il 1842 (i due estremi sono *Das Leben Jesu* e *Die christliche Glaubenslehre*). Strauss soffrí molto di questo inaridimento, ma non riuscí a porvi rimedio.

infatti chiaramente hegeliana, anche se l'impianto si differenziava dall'hegelismo teologico di un Marheineke, soprattutto per un forte senso dell'analisi storica: Strauss pensava ad un'introduzione che esaminasse dal punto di vista concettuale il problema di un'incarnazione finita di Dio, ed aggiungeva che occorreva anche un parallelo tra l'incarnazione di Gesú e quelle pagane. Quanto al problema vero e proprio, Strauss scrive:

> « la trattazione stessa si suddividerebbe, *come è naturale* (il corsivo è mio; vorrei attirare l'attenzione su come allora anche a Strauss apparisse del tutto ovvio che una analisi " scientifica " — cioè hegeliana — avesse forma triadica), in tre parti: tradizionale, critica e dogmatica, ovvero in una immediatamente positiva, in una negativa ed in una tale che ristabilisca realmente il positivo » [83].

La parte « tradizionale » sarebbe a sua volta stata suddivisa triadicamente, per rappresentare, nelle prime due sottopartizioni, la vita di Gesú sia quale è tramandata dai vangeli, sia quale fu rivissuta soggettivamente nell'animo dei « pii cristiani », e, nella terza, quanto dell'una e dell'altra rappresentazione sia stato assunto dalla chiesa per costituire un'immagine positiva e mediata del fondatore del cristianesimo. Della seconda parte, quella « critica », Strauss scriveva: « Ma è solo nella seconda parte, critica, che si comincerebbe a ballare » [84]. Qui intendeva dimostrare per prima cosa, che i vangeli non hanno valore storico probante, non permettendoci i documenti di risalire sino alle testimonianze oculari e dirette; poi, si sarebbero presi in esame i vangeli:

> « nella storia di Gesú prima del suo manifestarsi pubblico, nei racconti di annunciazioni e concezioni si dimostrerebbe *che cosa è mitico*. Nella storia della sua vita pubblica, prima si esaminerebbe la dottrina, poi i miracoli, *e qui in molti casi si indicherebbe la contraddittorietà* (tra gli eventi narrati dai diversi vangeli), *come pure le tracce del modo in cui, seguendo la via della tradizione, simili racconti potevano formarsi, senza un fondamento storico* (corsivi miei) » [85].

Poi, il giovane teologo pensava di esaminare criticamente le profezie di Gesú, la sua resurrezione, mostrando che, cosí come appaiono nella tra-

---

[83] D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe...*, p. 12.
[84] *Ibid.*, pp. 12-13.
[85] *Ibid.*, p. 13.

dizione, gli uni e l'altra non hanno alcun valore di realtà. Strauss conclude:

> « in tal guisa, l'infinito contenuto che la fede ripone in questa vita verrebbe da me in parte annientato, in parte reso instabile, *certo solo per ristabilirlo in modo piú elevato* (corsivo mio) [86].

Strauss pensa insomma ad una seconda parte (ovvio il riferimento all'antitesi hegeliana) *totalmente negativa,* tesa ad

> « *allineare i contrasti in tutta la loro acutezza e purezza.* Cosí, nella conclusione di questa seconda parte, nascerebbe il necessario dolore sulla perdita di questa ricchezza, sí, il dispetto per la devastazione della santità. *Da ciò trarrebbe origine lo sforzo di ristabilire ciò che è stato perduto, e questo sarebbe il passaggio alla terza parte, dogmatica* (corsivi miei) » [87].

Anche alla terza parte, quella dogmatica, Strauss pensava di dare andamento triadico: critica del sovrannaturalismo, del razionalismo e, infine, fondazione scientifica (cioè hegeliana) della vita di Gesú. Criticare sovrannaturalismo e razionalismo significava soprattutto fare i conti con Schleiermacher da un lato, e Paulus e De Wette dall'altro. Razionalismo e sovrannaturalismo avrebbero costituito l'uno il primo, l'altro il secondo momento dialettico, che sarebbero stati coronati in una sintesi:

> « il terzo punto di questa terza parte vede nella vita di Gesú l'oggettivazione della coscienza della chiesa, secondo cui lo spirito umano è divino » [88].

Questa lettera, la cui importanza difficilmente può essere sopravvalutata, fa chiaramente il punto nello sviluppo genetico di Strauss. Evidentemente egli pensa già al mito come elemento costitutivo dei vangeli, ma usa questo termine solo per la prima parte degli stessi, quella che piú direttamente appare legata alla storia del popolo ebraico: ciò che è *anteriore* alla vita pubblica di Cristo, quindi, ad es., le genealogie che si sforzano di provarne la discendenza davidica. Nella parte che sarebbe stata dedicata alla predicazione di Gesú, Strauss non mostra, per ora, di voler parlare esplicitamente di mito, ma gli elementi per parlarne sono già presenti: gli aspetti di contraddittorietà della narrazione

---

86 *Ibid.*, p. 13.
87 *Ibid.*, p. 13.
88 *Ibid.*, p. 14.

e la possibilità della loro genesi dalla tradizione costituiscono la base per la futura affermazione che anche qui non di fatti si tratta, bensí di miti. Probabilmente nel febbraio del 1832 Srauss temeva ancora un eccessivo radicalismo, e non voleva senz'altro assimilare la vita pubblica di Gesú al mito della sua vita anteriore al trentesimo anno di età. Non si dimentichi inoltre che questo era un piano di lezioni da tenersi a Tubinga, anche se nell'esposizione privata che ne viene fatta all'amico Märklin Strauss poteva parlare liberamente. Certo Strauss si sforzava a ragion veduta di tracciare una distinzione tra i due periodi, e di conservare al secondo, di gran lunga piú importante per la religione protestante, che non ha della rivelazione una concezione « monolitica » come la religione cattolica, un carattere il piú positivo possibile. Nel 1832 la vocazione critica straussiana non si era ancora del tutto manifestata; né del resto Berlino era il luogo piú adatto al suo fiorire. Quando Strauss si porrà concretamente all'opera per dettare la *Vita di Gesú*, questa sarà quasi esclusivamente negativa, tolte poche pagine della « *Schlussabhandlung* » [89]. Quella di « mera negatività » fu anzi la critica che piú di sovente venne mossa a Strauss (come a Feuerbach del resto) [90].

Seppure non compiuta, la vena critica di Strauss traspare spiccata ed inequivocabile, come testimoniano due osservazioni che egli scrive all'amico. La prima su di sé: Strauss si *rammarica* (e proprio questo *rammarico* giova anche a spiegare l'insistenza sull'aspetto *positivo* delle lezioni che voleva tenere) di aver in mente, come teologo, solo lavori da « rompicollo » [91], ad es. queste lezioni sulla vita di Gesú; ma subito aggiunge: « non posso farci nulla; in un modo o nell'altro bisogna che

---

[89] Cfr. cap. III, § 6.

[90] Critica che, nei confronti di Strauss, riecheggia persino nel saggio dell'amicissimo F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, in « Annali di Halle », n. 136, del 7 giugno 1838, cc. 1081-1082 e 1083. Vi si legge ad es.: « Strauss non è uno spirito creativo, bensí critico » (c. 1082), la cui positività è tutta racchiusa nel suo far parte della tradizione filosofica tedesca (leggi: della scuola hegeliana); « La forza della sua critica negativa riposa sulla forza della sua metafisica positiva » (c. 1083). Come a dire che ciò che di positivo trovasi in Strauss, viene da Hegel, e che il suo apporto originale e specifico è meramente critico e negativo.

Il rilievo gli era stato mosso anche da Binder, dopo la pubblicazione di *Das Leben Jesu*. Il 12 maggio 1836 Strauss, rispondendogli su questo punto, scriveva: « Che ciò (la ricostruzione positiva) sia una esigenza fondata, io non posso negare; ma io, per quanto mi concerne e per ora, non posso soddisfarla » (T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, I, p. 171); solo dopo che si sarà radicalizzata la posizione critica e ci si sarà abituati ad essa, conclude, si potrà cominciare a ricostruire positivamente. — Almeno in questo caso, dunque, Strauss riconosce la fondatezza della critica.

[91] D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe...*, p. 14.

questa materia acquisti forma fuori di me ». Nella seconda osservazione Strauss, per quanto ancora a Berlino ed a diretto contatto con Marheineke, mostra di avvertire chiaramente l'ambiguità di quelle reintegrazioni speculative della dogmatica tradizionale, ottenute con forzature paradossali della hegeliana dialettica del positivo:

> « In rapporto a simili questioni storiche, Marheineke sembra non avere idee chiare, o non voler parlare apertamente. Certo è, che mantiene (reintegrandolo speculativamente) piú di quanto sia giusto » [92].

Le riserve nei confronti della *Dogmatica* di Marheineke vanno sempre piú chiaramente prendendo forma [93].

Un ultimo rilievo va fatto a proposito di questa lettera. Piú volte ho attirato l'attenzione sull'atteggiamento che la sinistra terrà nei confronti della cultura illuminista: criticarne la « astrattezza » ed « unilateralità » da un lato, e cercare di acquisirne gli aspetti « positivi » dall'altro, recuperandoli attraverso la mediazione e sublimazione hegeliana, sí da inserirli in una visione dialettico razionale della cultura. Ciò appare chiaramente in questa lettera, laddove Strauss dichiara che nella seconda parte (critica) del corso sulla vita di Gesú intende usare anche degli

> « scritti inglesi e francesi (che esercitano su di me un vero fascino, cosí come è piacevole giocare con un animale selvaggio del quale si sa che non può farti male alcuno) » [94].

Questa immunizzazione in linguaggio hegeliano significa non aver nulla da temere dalla loro « unilateralità ed astrattezza razionalistica e critica ». Ma, come si vedrà, quegli scritti a Strauss faranno piú « male » di quanto ora non sospetti. Il passo citato è anzi un'importante testimonianza di come, attraverso una certa lettura di Hegel, la tradizione critica settecentesca stia mano a mano divenendo patrimonio del giovane hegelismo, che si va delineando sempre piú chiaramente.

---

[92] *Ibid.*, p. 14.

[93] Chiaramente enunciate esse erano anche nella citata lettera dell'11 marzo 1832 a Georgii, dove, pur riconoscendo al teologo berlinese il merito di aver dato una trattazione scientifica speculativa della filosofia e della religione, si aggiunge: « La sua lacuna è solo nel fatto che appetto del momento positivo del rapporto tra il concetto speculativo e la rappresentazione biblica ecclesiastica — relega nel fondo l'altrettanto vero momento negativo, perché egli è appunto uno spirito solo dogmatico, non anche dialettico » (*Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 6).

[94] D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe...*, p. 14.

§ 3. - Strauss ripetitore a Tubinga. Collaborazione agli « Annali berlinesi ».

Nel maggio del 1832, appena tornato da Berlino, Strauss fu accolto nello *Stift* come ripetitore. Nel *Sommer-Semester* di quello stesso anno tenne le sue prime lezioni, che ebbero come oggetto logica e metafisica dal punto di vista hegeliano, e che suscitarono grande entusiasmo tra gli studenti che si vedevano esporre per la prima volta a Tubinga, almeno in un modo cosí organico, la filosofia del grande autore da poco scomparso. Successivamente, nel *Winter-Semester* 1832-1833, Strauss tenne lezioni, sempre d'ispirazione hegeliana, sulla storia della filosofia a partire da Kant e sul *Simposio* di Platone; infine, nel *Sommer-Semester* del 1833, chiuse (provvisoriamente, pensava; ma in realtà fu un addio definitivo alla università)[95] la propria attività didattica con lezioni di

[95] Presso l'editore Fromman di Stoccarda è annunciata una nuova edizione, in circa 26 voll., delle opere di Strauss. Il primo volume avrebbe dovuto apparire verso la fine del 1965, e contenere le lezioni tubinghesi su logica e metafisica, per un totale di circa 140 pp., ma è purtroppo in ritardo.

Durante il 1832 erano stati chiamati a svolgere la mansione di ripetitori il *primus* ed il *secundus* della « *Genienpromotion* »: Strauss e Pfizer. L'anno dopo, giunsero anche Vischer, Binder, Märklin e Haug.

Già durante il periodo in cui fu ripetitore Strauss trovò qualche difficoltà per la propria sempre piú palese eterodossia. Durante il primo semestre d'insegnamento, ad es., oltre alle lezioni di metafisica teneva anche seminari di teologia, nei quali venivano affrontate e dibattute questioni dogmatiche od esegetiche. In quella sede il nostro una volta si espresse sulla persona di Gesú in un modo che preludeva direttamente all'opera che avrebbe pubblicato di lí a poco: affermò infatti che quello che la chiesa dice di Gesú, in realtà andrebbe detto di tutta l'umanità. Steudel, che assisteva, lo interruppe, e difese dinnanzi agli studenti la tesi sovrannaturalistica. Successivamente, convocò ad uno ad uno gli *Stiftler*, diffidandoli dal far propria la dottrina del ripetitore. Strauss d'allora in poi si astenne da ogni attacco esplicito all'ortodossia, soprattutto nel corso delle lezioni. Ma cosa pensasse, ad es., di una questione spinosa come l'immortalità dell'anima, sappiamo grazie ad una sua lettera a Binder del 1832 (di questo carteggio tra Strauss e Binder riferí nel 1905, sulla « *Deutsche Revue* », T. Ziegler, ch'era genero di Binder ed aveva tra mani le lettere; cfr. ora T. Ziegler, *D. F. Strauss*, I, pp. 110-114). Binder aveva scritto all'amico chiedendogli d'illuminarlo su come, da basi hegeliane, si potesse dimostrare l'immortalità dell'anima. Strauss risponde dichiarando che la dottrina dell'immortalità è il ponte degli asini sul quale passa la pigrizia umana, e conclude: « Credo sempre che l'impietoso sbarazzarsi dell'opinione di una sopravvivenza personale deve essere la pietra, sulla quale spezzare e crocifiggere la triviale coscienza antifilosofica nostra ed altrui, per poter risuscitare nel concetto » (T. Ziegler, *D. F. Strauss*, I, p. 114).

storia della morale [96]. Da quel momento in poi, si dedicò soprattutto alla preparazione dell'opera che doveva fare di lui l'autore piú famoso della Germania degli anni trenta, la *Vita di Gesú* [97].

Da Tubinga Strauss si manteneva frattanto in stretto contatto con gli ambienti hegeliani di Berlino [98], e collaborava attivamente agli « Annali berlinesi ». Il primo manoscritto che inviò all'organo dell'hegelismo

---

[96] Cfr. F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, in « Annali di Halle », n. 139 dell'11 giugno 1838, c. 1112, e n. 140, 12 giugno 1838, c. 1113. Le notizie riferite da Vischer sono peraltro senza dubbio attinte da una lettera del 28 gennaio 1838, che Strauss gli scrisse proprio per ragguagliarlo sul proprio *curriculum* culturale (*Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 45). Prima delle lezioni straussiane, la filosofia hegeliana era stata rappresentata a Tubinga solo molto sommariamente da Schneckenburger, che aveva inteso l'insegnamento di Hegel a Berlino, cosicché quella straussiana fu la prima organica presentazione « *in patria* » di quegli che, pochi giorni prima di morire, si era lamentato con lui di non essere considerato « *propheta* » nell'università in cui si era formato (cfr. nota n. 19 del presente capitolo). Anche K. KLÜPFEL, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, ed. cit., conferma che Strauss fu il primo ad esporre organicamente a Tubinga il pensiero hegeliano, e precisa che il numero degli uditori fu tale, quale « difficilmente professore di Tubinga aveva mai avuto » (p. 337). Cfr. anche D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 223.

[97] Secondo T. ZIEGLER, *D. F. Strauss*, I, pp. 118 sgg. (la documentazione che egli arreca rende inoppugnabili le sue affermazioni), non fu per il lavoro preparatorio della *Vita di Gesú* che Strauss interruppe le proprie lezioni, bensí a causa di meschine invidie accademiche. Sappiamo infatti del suo enorme successo come insegnante di filosofia, oltre che della mediocrità di Sigwart e di Eschermayer, e non può quindi stupire che questi ultimi fossero gelosi dell'altissimo numero di studenti che seguiva le lezioni del ripetitore. Vi fu allora una vera e propria piccola guerra, che cominciò con il fatto che si negavano a Strauss aule abbastanza grandi per farvi entrare tutti i suoi ascoltatori. Due « filosofi » rifiutarono inoltre di accettare per buone le « firme » (se cosí possiamo dire) prese ai corsi straussiani. Era allora tradizione che gli *Stiftler* potessero seguire, come valide per il proprio piano di studi, anche le lezioni dei ripetitori. Ma poiché una parte dello stipendio dei professori dipendeva dal numero delle presenze, Sigwart e Tafel, visto l'alto numero di studenti che seguiva Strauss ed ignorava le loro lezioni, rifiutarono di convalidare quelle « firme », sia per invidia accademica, sia per motivi... finanziari. Inoltre venne iniziato a carico del ripetitore un vero e proprio procedimento amministrativo, che lo accusava di aver insegnato in modo troppo « personale », cioè hegeliano, ed anche di aver lanciato qualche frecciata contro Eschenmayer e Sigwart. La grana delle « firme » e del « personalismo » giunse sino al ministero di Stoccarda. Strauss ne uscí assolto, purtuttavia ciò influí sulla sua decisione di sospendere le lezioni. Visto il proprio successo, Strauss aveva invero pensato anche di abilitarsi in filosofia, come piú tardi farà Vischer, ma poi aveva soprasseduto, anche perché nell'esame d'abilitazione sarebbe caduto sotto le grinfie di Sigwart ed Eschenmayer.

[98] Si veda ad es. la lettera che egli mandò a Vatke con l'evidente intento di mantenere allacciati i rapporti culturali istituiti durante il soggiorno a Berlino; H. BENECKE, *Wilhelm Vatke...*, pp. 77 sgg.

prussiano fu una recensione a Karl Rosenkranz [99], svolta da un punto di vista del tutto hegeliano: l'*Enciclopedia* del grande scomparso è citata a modello per l'organizzazione sistematica della materia secondo le leggi immanenti dello spirito stesso [100]. Merito di Rosenkranz riconosce Strauss essere stato quello di aver esteso il procedimento hegeliano alla teologia. Tuttavia, anche sull'organo ufficiale dell'hegelismo prussiano ed a proposito di un'opera di un allievo di Hegel, il nostro giovane autore non manca di fare un'annotazione critica che testimonia della sua avversione ad uno speculativismo ad oltranza che non sappia tener conto della realtà storica della teologia. Osserva infatti che la distinzione tra teologia speculativa e filosofia della religione riposa, dal punto di vista metodologico, sul fatto che mentre la seconda, in quanto scienza del concetto, procede per via astratta dalle rimanenti proposizioni filosofiche, la prima, invece, deve « affondare le proprie radici » [101] nell'empiria della teologia, cioè nella storia concreta delle dottrine teologiche. La coincidenza di risultati filosofici e teologici è la prova del nove della loro validità. La teologia speculativa, insomma, deve analizzare la teologia storica e risolverla nel concetto: affermazione che costituisce un'ulteriore conferma del sempre piú chiaro delinearsi del metodo storico fenomenologico straussiano, che ha il proprio modello ideale nella prediletta tra le opere hegeliane, la *Fenomenologia*; o, meglio, in una lettura di questo testo che ne accentua gli aspetti storico empirici. La presente osservazione sul carattere empirico storico della teologia è infatti da ricollegarsi a quella da me annotata nelle lettere scritte a Georgii [102].

Nulla fin qui, si potrebbe osservare, che si distacchi da una interpretazione hegeliana della religione e della teologia. Ciò è vero, ma occorre attirare l'attenzione sul fatto che da questa concezione storico empirica, da questa particolare interpretazione « tubinghese » di Hegel, Strauss fa discendere una considerazione importantissima per intendere

---

[99] Il testo recensito era K. ROSENKRANZ, *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften*, Halle, 1831. La recensione di D. F. STRAUSS, apparve negli « Annali berlinesi » dal n. 92, del maggio 1832, cc. 729-736, al n. 94, maggio 1832, cc. 745-748. Essa venne poi accolta in D. F. STRAUSS, *Charakteristiken...*, pp. 213-234. Cito da quest'ultima edizione.

[100] D. F. STRAUSS, recensione a K. ROSENKRANZ, *Encyclopädie...*, ed. cit., pp. 213-214.

[101] *Ibid.*, p. 218.

[102] Le lettere interessanti da questo punto di vista sono sempre le stesse due: dell'1 gennaio 1831 e dell'11 marzo 1832 (*Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, ed. cit., pp. 4-6).

il futuro sviluppo del suo pensiero. Osserva infatti che la teologia è, sotto questo profilo, *scienza empirica*, come le scienze naturali; dal che consegue che la speculazione *non può prescindere* da questa base empirica, né le è concesso dedurre aprioristicamente i concetti, come può invece fare la filosofia della religione (che poi però, non dimentichiamo, deve trovare la controprova della esattezza dei propri risultati nella loro coincidenza con quelli della teologia). Compito della teologia speculativa è quindi *intendere*, speculativamente, il perché delle credenze teologiche che storicamente ed empiricamente esistettero, e *non* la loro giustificazione aprioristica come se fossero verità filosofiche. Ciò è tanto vero, che fino a quando è impegnata in questo sforzo di intelligenza della realtà storico empirica, la teologia speculativa deve prescindere dalla « verità » delle credenze che esamina.

Ma facciamo un esempio concreto della critica di Strauss alla pretesa di Rosenkranz di dimostrare il miracolo come « verità speculativa ». « Il tentativo compiuto di dedurre come necessari i miracoli di Cristo non è riuscito all'autore piú di quanto non fosse riuscito ad altri », afferma senz'altro Strauss. Rosenkranz aveva sostenuto questo: Cristo era essenza assoluta, e dunque anche le sue azioni avevano da essere assolute, dovevano concretare in modo assoluto la specifica attività umana, cioè realizzare il bene. Ma una realizzazione assoluta del bene altro non è che un miracolo, che esprime la potenza assoluta sulle leggi naturali. Dalla « verità speculativa » che Cristo fosse essenza assoluta, si « deduce » quindi la necessità e la verità del miracolo. La deduzione è respinta da Strauss, affermando che la specificità dell'uomo nei confronti della natura non si esprime nel miracolo, bensí trova la « propria manifestazione veramente umana nel pensare razionale e nell'agire etico » [103].

Strauss si basa quindi sulla teorizzazione d'una differenza metodologica tra teologia e filosofia — che Rosenkranz invece identificava — per respingere il deduzionismo a tutti i costi che sarà poi proprio della destra hegeliana, ed anzi costituirà, a detta dello Strauss delle *Streitschriften*, il suo carattere specifico (deduzionismo del quale qui palesemente partecipa anche Rosenkranz, che pure piú tardi Strauss considererà esponente del centro) [104]. Appare cosí la prima chiara discriminante tra il nostro ed i berlinesi quali Rosenkranz, Marheineke e B. Bauer: la possibilità che gli altri non hanno e che Strauss invece ha (proprio perché

---

[103] D. F. STRAUSS, recensione a K. ROSENKRANZ, *Encyclopädie...*, p. 228.
[104] Cfr. cap. VI del presente lavoro.

in lui manca l'ossessione di dover dedurre a tutti i costi la verità dell'ortodossia positiva) di assumere un atteggiamento critico negativo verso la proposizione teologica. In questo testo giovanile la differenza traspare appena, ma porterà in futuro a due imposizioni del tutto opposte tra loro: da un lato la negazione della teologia (accompagnata da una critica delle sue formulazioni storiche) ed una sua dissoluzione in filosofia (raggiungendo cosí, per altra via, ciò che Feuerbach aveva chiaramente espresso sin dal 1828, nel *De ratione*); dall'altro, l'assunzione pari pari (o quasi) della teologia nell'ambito del sistema hegeliano, conservandone intatto il dogma e deducendo logicamente gli accadimenti empirici tramandati dalla tradizione religiosa (ad es. il miracolo). Sono le vecchie riserve su Marheineke che prendono corpo sempre piú chiaramente [105].

In un'altra recensione, pubblicata sugli « Annali berlinesi » alla vigilia dell'apparizione del primo volume della *Vita di Gesú*, Strauss si occupa ancor piú direttamente del problema storico empirico, vagliando

---

[105] Meno impegnata da questo punto di vista, torna conto segnalarlo, la pur posteriore recensione di D. F. STRAUSS a P. MARHEINEKE, *Geschichte der teutschen Reformation*, Berlin, 1831². L'opera del teologo berlinese era il rifacimento hegeliano di un'opera precedente; l'una e l'altra versione sono incredibilmente prolisse e soporifere. La recensione apparve in « Annali berlinesi », dal n. 41, marzo 1834, cc. 321-325, al n. 44, marzo 1834, cc. 345-351. Qui pare che in Strauss, come accadrà piú volte anche in futuro, siano prevalsi interessi contingenti, quale quello di non inimicarsi un hegeliano, teologo e professore tanto potente, quanto era Marheineke sotto il ministero Altenstein. Rosenkranz, che invece Strauss aveva piú partitamente criticato, non aveva allora una posizione di primo piano nelle strutture accademiche, né nella stessa scuola hegeliana. Fatto sta che quello stesso Marheineke al quale sin dagli anni 1829-1830 aveva rivolto critiche in conversazioni ed in lettere private — come si è visto —, è ora da Strauss trattato con i guanti, venendogli riconosciuto esplicitamente il merito di aver saputo ritradurre nel linguaggio della teologia di Lutero e degli altri teologi protestanti del secolo XVI le moderne (hegeliane) conquiste della speculazione teologica (cfr. *ibid.*, n. 41, marzo 1834, c. 323). Strauss quindi loda il teologo vecchio hegeliano, seppur con qualche sottile sfumatura, *proprio per il modo in cui aveva impostato il rapporto tra teologia speculativa e teologia storica.* È lecito pensare che un simile giudizio sia dovuto ad un movente contingente? Alcuni aspetti del posteriore comportamento di Strauss permettono quanto meno di non escludere questa eventualità. Una prova indiretta dell'opportunismo almeno parziale che determinò questo scritto è data dal fatto che esso non venne accolto nell'antologia delle *Charakteristiken...*, del 1839. In tutta la recensione, a Marheineke viene mossa un'unica critica, e non sostanziale: di avere esagerato nelle citazioni, che comprendono *excerpta* molto prolissi, lunghi pagine e pagine (pp. 347-349). Si tenga conto infine del fatto che lo scritto straussiano era destinato agli « Annali berlinesi », nei quali Marheineke era ovviamente una potenza.

la storicità di un sinottico, il vangelo di Matteo [106]. Siamo ormai nel 1834, e sappiamo che da circa un anno Strauss sta lavorando allo scritto che lo renderà famoso, cosicché non stupisce che questa recensione si inserisca già nell'atmosfera dell'opera maggiore [107].

L'autore si dichiara infatti apertamente favorevole ad una lettura critica dei vangeli; una lettura che non resti alla lettera del testo biblico, bensí lo analizzi, « cosicché essa, morendo come lettera risorga come spirito » [108]. La libertà critica è rivendicata da Strauss soprattutto nei riguardi dei vangeli, e qui ravvisiamo il manifestarsi di uno dei capisaldi critici della *Vita*: pretendere di mantenere la lettera del vangelo è assurdo, viste le contraddizioni tra le diverse narrazioni di Luca, Matteo, Marco e Giovanni. Da tempo infatti la critica storica dei vangeli si sforzava di stabilire quale fosse il vangelo normativo, al quale ridurre le contraddizioni degli altri. Ma mentre la *Aufklärung* aveva purgato soprattutto il vangelo di Giovanni alla luce dei sinottici, la cultura piú vicina a Strauss si era dimostrata molto piú sensibile al misticismo giovanneo, ed aveva di conseguenza rovesciato il rapporto, basandosi su Giovanni per criticare i sinottici [109]. Delle tre opere che Strauss qui recensisce, la prima, di Sieffert, riprende ed ordina metodicamente le

---

[106] D. F. STRAUSS, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, apparve originariamente negli « Annali berlinesi » nel fascicolo di novembre del 1834, cc. 761-808. Venne poi ristampata in D. F. STRAUSS, *Charakteristiken...*, pp. 234-285; da quest'ultima edizione le citazioni.

[107] In D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten*, pp. 4-5, il nostro narra di aver iniziato a lavorare alla *Vita di Gesú* solo nel 1833, dopo aver cessato i corsi universitari che aveva tenuto in qualità di ripetitore (quindi negli ultimi mesi del 1833); precisa altresí di aver fatto, in quei mesi, quaderni di *excerpta* da opere di critica evangelica e di aver recensito alcune delle opere piú recenti sull'argomento. Nella stessa opera narra come una di queste recensioni, dedicate alle *Vite di Gesú* di Paulus e di Hase, fosse stata respinta dalla redazione degli « Annali berlinesi ». Purtroppo questo inedito non è stato accolto nella edizione delle *Gesammelte Schriften*; c'è da augurarsi che possa essere accolto nella nuova edizione delle opere di Strauss programmata dall'editore Fromman.

Le opere sulla vita di Gesú in questione erano le segg.: H. E. G. PAULUS, *Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums, Dargestellt durch eine... Geschichterzählung über alle Abschnitte der vier Evangelien und eine wortgetreue... Übersetzung... derselben*, 1828, Heidelberg, 2 voll.; K. HASE, *Das Leben Jesu, ein Lehrbuch zunächst für academische Vorlesungen*, Leipzig, 1829[1], 1835[2].

[108] D. F. STRAUSS, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, p. 236.

[109] Questo rovesciamento era stato operato soprattutto sotto l'influenza romantica di Schleiermacher.

critiche anteriori riguardanti il vangelo di Matteo; la seconda, di Schneckenburger, allarga ulteriormente i risultati critici della prima, mentre la terza, di Kern, rappresenta una reazione alle unilateralità ed agli eccessi delle prime due [110], ma anche un fragile compromesso.

Colpisce, nel testo straussiano, soprattutto il rigore *filologico* del suo procedimento. Perfettamente padrone del greco e dell'ebraico, oltre che della letteratura critica e delle fonti bibliche, quella che Strauss ci dà è una vera analisi storico filologica sulla autenticità di un testo, del vangelo di Matteo come monumento storico. Nell'esaminare le tesi storiografiche dei tre autori citati, Strauss prescinde da ogni intento filosofico, e la premessa iniziale sulla necessità di uccidere la lettera affinché possa vivere lo spirito non viene mai fatta valere come discriminante critica per valutare la validità o meno delle opere prese in esame [111]. Anzi, il criterio al quale si ispira tende ad essere il piú rigoroso e meno impegnato filosoficamente possibile: ad es. dà ragione a Kern quando rifiuta l'apriorismo degli altri due autori nell'assumere Giovanni come metro dell'autenticità di Matteo: la critica deve necessariamente investire anche Giovanni [112]. Comparando i risultati proposti dai tre autori presi in esame, di nuovo Strauss si mantiene su di un piano rigorosamente storiografico, senza fare minimamente valere come discriminante

---

[110] D. F. STRAUSS, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, pp. 237-238. Le opere che Strauss analizza e presenta criticamente sono tre: L. SIEFFERT, *Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Eine kritische Abhandlung*, Königsberg, 1832; M. SCHNECKENBURGER, *Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart, 1834; KERN, *Über den Ursprung des Evangeliums Matthäi*, in « *Tübinger Zeitschrift für Philosophie* », 1834, fasc. 2.

[111] *Ibid.*, pp. 238-241. Inutile seguire molto dappresso lo snodarsi delle argomentazioni critiche di Strauss. Il risultato al quale giunge (p. 241), è che essendo il vangelo stato scritto in aramaico e non in greco, per risolvere il problema di quanto fedele possa esser stata la traduzione — in assenza dell'originale aramaico — giova analizzare il testo ed esaminare se esso sia tale da potersi attribuire ad un testimone oculare, cioè l'apostolo Matteo, oppure no. Il suo parere è ovviamente che non può attribuirsi a Matteo.

[112] D. F. STRAUSS, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, p. 242. Strauss riassume poi molto lucidamente quali motivi *interni* alla stessa narrazione evangelica attribuita a Matteo inducano a pensare non trattarsi di una testimonianza oculare: inesattezze cronologiche, ignoranze di fatti e circostanze che un apostolo certo avrebbe dovuto conoscere, etc.; lo stesso lavoro fa per i motivi *esterni*: inattendibilità delle fonti etc. Analogo procedimento seguirà in *Das Leben Jesu*.

la propria od altrui impostazione filosofica [113]. Accenna, è vero, a ragione e spirito (in senso hegeliano, come sempre), ma solo nella conclusione, che si ricollega all'introduzione (sull'importanza della critica della lettera del testo biblico, sia del nuovo sia dell'antico Testamento). In questa conclusione egli si chiede il perché di certe unilateralità nelle opere recensite: Sieffert e Schneckenburger sono unilaterali nella difesa del quarto vangelo; Kern è unilaterale nel suo tentativo di compromesso sull'autenticità di Matteo [114]. Rilevandolo, Strauss pensa di aver fatto cosa utile e svelato una duplice astuzia della ragione, che da un lato abbaglia i teologi critici sulle dannose conseguenze del loro operare, per usarli come affossatori semincoscienti della fede; dall'altro, però, preferisce sottrarre ai teologi che usa quali strumenti la visione dell'intero campo del loro operare,

> « cosicché lavorando con tanto minor timore alla parte, adempiano alla sua grande opera, che è l'elevazione dell'umanità dalla lettera allo spirito » [115].

[113] Si confronti ad es. D. F. STRAUSS, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, pp. 279-284.

[114] Il compromesso di Kern consisteva in questo: si ammetta pure che il testo greco non è una traduzione fedele di quello aramaico, ma non si neghi che, per l'essenziale, esso rispetta il contenuto dell'originale, salvo in una serie di interpolazioni posteriori, dovute certamente al traduttore greco. La replica di Strauss suona: se si ammette che il traduttore abbia interpolato, come distinguere ciò che è *interpolato da ciò che non lo è?* La tesi di Kern impedisce quindi di fare anche un solo passo innanzi nella definizione di quello che avrebbe dovuto essere il testo originario.

[115] D. F. STRAUSS, *Schriften über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, p. 285.

CAPITOLO III

LA *VITA DI GESÚ* E LA RIDUZIONE DEI VANGELI A MITO

§ 1. - FILOSOFIA E FILOLOGIA.

Evidentemente con quelle ultime parole Strauss poneva l'esigenza di qualcuno che unificasse tutti gli sforzi parziali ed unilaterali, e compisse un passo decisivo sul cammino della ragione verso la coscienza universale ed assoluta. Egli, che non aveva un modesto concetto di sé [1], pensava, scrivendo queste parole, all'opera che veniva componendo, con la quale era convinto di aver « centrato » quello che reputava essere il problema di fondo dello sviluppo della teologia critica e, mediatamente, dello sviluppo dello spirito nella storia [2].

Anche Strauss seguí quella che fu la parabola comune a tutti o quasi gli innovatori hegeliani o ex hegeliani, tolto Marx: essere per un

---

[1] Questo alto senso del proprio valore è chiaramente manifestato ad es. in D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwurdigkeiten*, pp. 3 sgg., quando parla dell'importanza della *Vita di Gesú*. Un'altra testimonianza abbiamo dal carteggio tra Strauss e Hitzig a proposito della chiamata a Zurigo, *Briefe von Strauss an Hitzig*, riportato in A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, alle pp. 15-23 delle « *Beilagen* » al I vol. Si veda ad es. la lettera dell'1 marzo 1839, nella quale dichiara che non si abbasserà mai a rivolgere direttamente la parola al popolo di Zurigo (p. 21).

[2] Un tratto comune del giovane hegelismo è che ognuno, o quasi, dei suoi esponenti pensava di dover scavalcare gli altri, per portare innanzi di un passo lo sviluppo dello spirito. Feuerbach criticherà Strauss come eccessivamente legato alla tematica religiosa hegeliana; B. Bauer criticherà l'uno e l'altro per essere ancora inficiati di trascendenza. Stirner criticherà tutti come « preti » ancora lontanissimi dalla radicalità immanentista ch'egli penserà d'aver raggiunto ne *L'unico e la sua proprietà*. K. Marx e F. Engels, tirando le somme di tutto il movimento, criticheranno sia B. Bauer, sia Stirner, sia lo stesso Feuerbach, oltre a molti altri, per essere tutti, chi piú chi meno, ancora preda della speculazione e dell'astrazionc antistorica.

certo lasso di tempo sulla cresta dell'onda, *leader* riconosciuto e conclamato dei giovani hegeliani, colui al quale tutti guardano per adeguare alle sue le proprie posizioni; poi, inesorabilmente, decadere a figura di secondo piano, « restare indietro » rispetto agli antichi discepoli ed ammiratori, rompere con gli amici di un tempo e tuttavia ricordare quel periodo di fulgore con una certa nostalgia. *Das Leben Jesu* e le *Streitschriften* furono le due opere maggiori di Strauss: ed in certa misura è vero, soprattutto della prima, che « centrarono » il problema radicale e fondamentale del tempo loro, polarizzarono attorno a sé l'attenzione di tutta la Germania, diedero il via a difese ed attacchi appassionati che delinearono chiaramente i contorni dei gruppi contrapposti: gli schellinghiani, gli ortodossi ed i pietisti da un lato, i vecchi hegeliani da un altro, e da un altro ancora i giovani hegeliani. Salvo eccezioni (la piú clamorosa fu quella di B. Bauer), chi nel 1835 era da un lato della barricata, sempre da quel lato rimase [3].

In genere si considera il 1835, cioè l'anno dell'apparizione della *Vita di Gesú*, come la data della formazione della sinistra hegeliana.

---

[3] In D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten*, rievocando la propria attività letteraria, l'autore scrive della *Vita di Gesú*: « Il primo sparo, fu uno sparo possente » (p. 3), e a tanti anni di distanza, cosí si esprime su di essa: « il libro si loda da sé. Fu, si può dire, un libro ispirato; l'autore, cioè, aveva accolto in sé la piú possente spinta per lo sviluppo della scienza teologica di allora, e da questa spinta nacque il libro ». L'autore, confessa tuttavia Strauss, era ben lontano dall'avere una preparazione teologica compiuta in tutte le sue parti, « ma con il proprio giovanile sguardo d'insieme sulla sua scienza, egli, con l'istinto degli uomini che sono destinati a portare il proprio genere innanzi di un passo, si era impresso proprio quel punto che allora importava, e l'aveva accolto nella propria interiorità, e qui l'aveva scaldato e nutrito perché fosse fruttifero come nuovo germoglio di vita scientifica » (p. 3). Anche la rapidità con cui venne condotta la composizione dell'opera (si noti che complessivamente i due volumi nei quali l'opera si suddivide comprendono un migliaio e mezzo di pagine in ottavo) testimonia di questa « ispirazione ». Alla fine del 1833 Strauss si dedicò, sappiamo, alla recensione di alcune opere sulla questione evangelica. Dopo un anno, se vogliamo prestare fede in tutto e per tutto a questa testimonianza di Strauss ormai vecchio, il manoscritto di *entrambi* i volumi era pronto per la stampa, tolta la « *Schlussabhandlung* », che verrà scritta « a caldo », dopo la pubblicazione del I volume e l'espulsione dalla *Stift*. C'è però motivo di credere che qui Strauss idealizzi un poco, nel 1867, ciò che era accaduto piú di trenta anni prima. Sappiamo infatti che nel 1835, dopo l'allontanamento dal posto di ripetitore allo *Stift*, egli si trattenne ancora vari mesi a Tubinga onde disporre della ricca biblioteca universitaria durante la composizione (o quanto meno la rifinitura) del II volume (cfr. A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, p. 182). È comunque certo che l'opera, nella sua struttura fondamentale, venne scritta d'un fiato, e durante l'estate del 1835 l'autore certo non aggiunse nulla di sostanziale; la struttura del II volume ripete infatti in tutto e per tutto la prima, salvo la « *Schlussabhandlung* ».

Ciò è vero nel senso che Strauss dà il primo esempio a rilevante diffusione di un'interpretazione *critica* della filosofia del grande testé scomparso. Occorre tuttavia precisare la portata di quest'affermazione: *l'interpretazione di Strauss è critica, ma non nel senso che critichi Hegel, bensí nel senso che la filosofia hegeliana viene apertamente ed esplicitamente usata come discriminante di ciò che va accettato e di ciò che va rifiutato nel corpo tradizionale della religione cristiana protestante.* Queste cronologie e periodizzazioni lasciano però, si sa, sempre a desiderare. In realtà, come abbiamo visto, Heine già prima del 1835 aveva dato un'interpretazione di sinistra di Hegel; interpretazione che anzi, per certi aspetti (soprattutto quello politico) era assai piú radicale di quella di Strauss. Inoltre va tenuto presente che la *Vita di Gesú* non è *in toto* opera hegeliana: abbiamo già registrato quanto Strauss debba al procedimento dialettico-maieutico di Schleiermacher; inoltre, va tenuto presente che l'opera di Strauss era solo in minor parte filosofica o di filosofia della teologia, ed in maggior parte opera di esegesi *filologica* delle scritture. Infatti Strauss è hegeliano (filosofo hegeliano della religione e della storia) solo nella « *Einleitung* » e nella « *Schlussabhandlung* ». Nell'opera vera e propria (cioè per quasi un migliaio e mezzo di pagine!), Strauss è un teologo critico, cioè un esegeta ed un filologo critico della storia evangelica, e dà libero corso a quel gusto per la realtà storica del quale, si è visto, sentiva la mancanza in Marheineke e nella teologia berlinese: analizza minuziosissimamente e pedantemente, episodio per episodio, quasi parola per parola, *tutta* la storia evangelica nelle sue quattro versioni, mostrando volta a volta la insostenibilità sia delle interpretazioni razionalistiche della *Aufklärung* sia di quelle sovrannaturalistiche, e riproponendo continuamente la propria interpretazione mitologica, che ha valore, per Strauss, non in quanto formulata *a priori*, ma in quanto praticamente atta a spiegare *tutti* gli eventi evangelici, senza eccezione alcuna.

Non solo: in quell'ottantina di pagine dedicate alla « *Einleitung* » Strauss si impegna, è vero, anche a teorizzazioni da filosofo hegeliano della storia e della religione, ma nella maggior parte di esse discute e confuta, sempre da un punto di vista filologico storiografico, le tesi interpretative degli altri esegeti evangelici (razionalisti e sovrannaturalisti), e fonda la propria tesi mitologica *non solo* con strumenti speculativi d'ispirazione hegeliana, bensí *soprattutto* con argomentazioni storiche e filologiche, ancora oggi validissime in sede di analisi storiografica dei vangeli (è presente anche l'influsso niebuhriano).

Infine, vedremo come Strauss non sospettasse, neppure mentre scriveva la prefazione del primo volume (datata 24 maggio 1835) la portata rivoluzionaria che la sua opera avrebbe avuto, e la presentasse soprattutto come il coronamento di un lungo sviluppo di esegesi critica dei vangeli iniziatasi già da tempo la quale, pur spesso assai radicale, aveva sempre (o quasi) permesso a chi ne era stato interprete di svolgere mansioni d'insegnamento universitario e funzioni pastorali alle dipendenze dei « cristiani » governi tedeschi. Ancora qualche giorno prima del proprio allontanamento dallo *Stift*, il giovane autore esprimeva, in una lettera privata ad un amico, Georgii, e dunque senza nessuna preoccupazione di ottimismo « ufficiale », la propria ragionevole fiducia di non venir espulso dall'insegnamento universitario [4].

Può quindi la *Vita di Gesú* essere considerata *sic et simpliciter* opera filosofica in senso stretto? Direi di no. Da un lato essa era soprattutto l'opera di un *teologo* (con la piú salda preparazione teologica che in Germania si potesse a quel tempo avere: quella di un *primus* dello *Stift*) *di ispirazione hegeliana*, e che quindi inseriva in una cornice hegeliana le proprie riflessioni critiche sulle scritture. D'altro lato, per quanto di specificamente filosofico aveva, questo inserimento di considerazioni critiche in una cornice filosofica era già di tipo giovane hegeliano: proprio a causa del « gusto » per la storia che già piú volte ho rilevato, Strauss muoveva ulteriori passi in una direzione che avrebbe fatalmente condotto ad una rottura dell'equilibrio hegeliano tra filosofia e religione

[4] Lettera dell'11 luglio 1835, in *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, pp. 7 sgg. Questa fiducia di Strauss sul buon esito del procedimento amministrativo aperto contro di lui era certo legata al fatto che anche nella *Vita di Gesú* egli si mantiene fedele alla dottrina della doppia verità, velando, per quanto possibile, una incompatibilità radicale tra il proprio atteggiamento critico e l'essenza dell'atteggiamento religioso cristiano. La tesi ch'egli difende, che la *Vita di Gesú* non sia opera sostanzialmente antireligiosa, era certo per lui qualche cosa di piú che un mero espediente tattico, ché altrimenti sarebbe stato sciocchissima cosa manifestare in una lettera privata ad un intimo amico, quale era Georgii, una fiducia assoluta o quasi in un proscioglimento dall'accusa di non essere adatto a formare nuovi pastori religiosi insegnando nello *Stift*, e ciò pochi giorni prima di essere colpito da una sanzione di condanna. Probabile quindi che in Strauss fossero presenti due aspetti: sia — ma in molto minor misura — l'espediente « tattico », sia la ancora radicata convinzione « strategica » della possibilità di armonizzare, su di un terreno giovane hegeliano, filosofia e religione. Quest'armonizzazione comporta, alla lunga, la dissoluzione della religione in filosofia, ma è pur sempre armonizzazione. Si incaricheranno gli avvenimenti di chiarire l'equivoco in cui si cullava il giovane teologo, rendendo vana, con l'espulsione dai ranghi accademici, la sua fiducia.

quale veniva teorizzato dalla filosofia della religione di Hegel e dai berlinesi. Già Feuerbach, sette anni prima, nel *De ratione*, aveva spezzato questo equilibrio con una concezione panteistica della dialettica, cosicché la religione veniva a dissolversi in filosofia. Strauss prevalentemente è un esegeta delle sacre scritture (e quindi legato all'empiria storiografica) che inserisce le proprie critiche del testo biblico in una concezione del mito che, seppur legata alla teorizzazione hegeliana della *Vorstellung*, interpreta quest'ultima in senso storico fenomenologico: in pratica, ciò che Strauss fa, è sottrarre alla *Vorstellung* cristiana il privilegio di riflettere sul piano religioso i misteri della logica speculativa. Nega quindi l'assolutezza della religione cristiana, e riduce il cristianesimo a forma storicamente e fenomenologicamente transeunte della religione: la conclusione è dunque la stessa che aveva tratto, per via filosofica, Feuerbach: il cristianesimo non è religione assoluta e, del resto, la religione non è pari, bensí inferiore alla filosofia, e quindi destinata a sublimarsi dialetticamente in quest'ultima. Per Hegel il cristianesimo è al contrario religione assoluta, almeno nella *Flosofia della religione*, cosicché esso e filosofia assoluta non s'incontrano se non nell'infinito della speculazione; la religione non viene dunque, in quella prospettiva, dissolta subito. Con Strauss e Feuerbach quell'incontro è invece divenuto attuale e presente: la religione si deve dissolvere in filosofia *ora*.

Certo nel 1835 Strauss non pensava a queste conseguenze estreme; almeno non durante la stesura dell'opera vera e propria, prima della espulsione. Ma la possibilità di una simile affermazione ed esplicitazione è già presente nella concezione *critica* che Strauss dava della filosofia hegeliana. Nel 1837, con le *Streitschriften*, farà un deciso passo in quella direzione; nella *Dogmatica* (1840-41) questa tesi « di sinistra » sarà posta a fondamento di tutta l'opera.

§ 2. - Precedenti storici dell'opera straussiana.

Nell'introduzione all'opera Strauss dà una fondazione storica, « genetica », del proprio criterio esegetico fondato sul mito. Questo sforzo di radicare la propria posizione nella storia dell'esegesi critica soprattutto dei secoli XVII e XVIII sarà piú tardi richiamato da Strauss, per cercare di parare i colpi delle misure amministrative prese contro di lui [5].

---

[5] L'indicazione bibliografica precisa dell'opera è la seguente: D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band*, Tübingen, 1835 (d'ora in poi ci-

Dopo aver esaminato, molto schematicamente, la presenza di elementi della spiegazione mitica presso i greci, gli ebrei ed i padri della chiesa cristiana [6], in breve ricorda alcuni deisti e naturalisti inglesi del XVII e XVIII secolo [7]. Fin qui però Strauss, che evidentemente non aveva approfondito nessuno di questi filoni, si tiene molto sulle generali, ma subito diventa piú preciso non appena comincia a discorrere della tradizione critica tedesca, ch'egli fa risalire al cosiddetto « *Wolfenbüttelsche Fragmentist* » [8], cioè a quella serie di « frammenti » di critica bi-

---

tata con l'abbreviazione: *Das Leben Jesu*¹, I). Indicativo di questo sforzo di Strauss per darsi una fondazione storica è il titolo della « *Einleitung* »: « Introduzione. La genesi del punto di vista mitico per la storia evangelica » (pp. 1-76).

6 Cfr. i §§ 2-4, *ibid.*, pp. 3-11.

7 In particolare rammenta brevemente e di seconda mano Toland, Bolingbroke, Morgan, Chubb.

8 Sulla collocazione di Strauss nella storia dell'esegetica teologica, cfr. anche l'opera di S. ECK, *David Friedrich Strauss*, ed. cit. Il volume ha piú valore di un giudizio teologico che non storico sull'opera di Strauss; secondo Eck, del resto, l'opera di Strauss non ha piú nessuna attualità teologica, dopo l'opera, anch'essa eminentemente teologica, di A. B. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung*, Bonn, 1870-1874, 3 voll.; cfr. inoltre la monumentale opera di E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh, 1960², 5 voll., V, pp. 492-518.

Quanto al « *Wolfenbüttelscher Fragmentist* », si tratta di H. S. REIMARUS (1694-1768), orientalista, seguace della filosofia di Wolff e sostenitore della religione naturale. Quest'autore aveva lasciato un'opera inedita, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, nella quale analizzava la rivelazione dell'antico e del nuovo Testamento e dava una spiegazione meramente naturale e razionale della religione. Bibliotecario della amburghese *Wolfenbüttelsche Bibliothek*, Lessing aveva il diritto di pubblicare senza censura i manoscritti che vi si trovassero. Gli eredi di Reimarus affidarono a Lessing, per il quale nutrivano grande stima ed amicizia, una redazione provvisoria dell'opera, e questi ne cominciò la pubblicazione come se si trattasse di inediti della biblioteca. Apparvero cosí i seguenti titoli: *Von Duldung der Deisten* (1774), *Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln* (1777), *Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten* (1777), *Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer* (1777), *Dass die Bücher Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren* (1777), *Über die Auferstehungsgeschichte* (1777), *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1778). Lo pseudonimo sotto cui Lessing velò Reimarus fu, per esteso, il seguente: « *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten* »; che l'autore di quelle pagine fosse Reimarus, fu noto con certezza solo a partire dal 1814; l'autore era anche un seguace del deismo inglese, cioè di quella forma di teologia razionalistica che sappiamo aver esercitato una forte attrazione su Strauss sin da quando questi era a Berlino per sentire le lezioni di Hegel.

Anni piú tardi, Strauss dedicò un saggio a questo deista: D. F. STRAUSS, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, in *Gesammelte Schriften...*, V, pp. 229 sgg.

La bibliografia strettamente 'teologica' su Strauss e la scuola hegeliana po-

blica di cui Lessing iniziò la pubblicazione nel 1774. In essi si criticava sia in generale ogni religione rivelata, sia in particolare l'antico ed il nuovo Testamento. Sull'antico Testamento, i frammenti osservavano che i personaggi che in esso appaiono e si spacciano per rappresentanti o profeti di Dio, spesso sono cosí malvagi e corrotti che una loro particolare intimità con Dio getterebbe discredito su quest'ultimo; delle leggi che l'antico Testamento ingiunge, osservavano che spesso erano tanto assurde, che non potevano certo emanare direttamente da Dio; dei miracoli che accompagnavano chi si pretendeva messo di Dio, osservavano infine che certo trattavasi di imbrogli per far accettare leggi e disposizioni positive che arrecavano vantaggio alla casta sacerdotale. La maggior parte delle vicende attribuite ai patriarchi veniva cosí respinta come irrazionale, e Mosè dipinto come un avventuriero che si fingeva inviato da Dio solo per meglio realizzare il proprio ambizioso progetto di tiranneggiare il popolo ebraico. I frammenti respingevano poi anche l'idea dell'origine divina della narrazione evangelica, e ravvisavano nelle predicazioni ed azioni di Gesù l'esistenza d'un piano specificamente politico, nel rapporto con Giovanni il Battista un vero e proprio patto di mutua garanzia di fronte al popolo e cosí via. Della morte di Gesú si diceva ch'era un avvenimento che né questi né i suoi discepoli avevano previsto, e che aveva troncato a mezzo i loro piani politici, ponendo nel contempo i discepoli in una situazione insostenibile, cui questi cercarono di far fronte inventando la favola della resurrezione.

Diversa la posizione che venne assumendo il razionalismo soprattutto in Eichhorn e Paulus. In fondo, osserva Strauss a proposito di questa corrente esegetica, sin dai tempi dell'antico evemerismo, per chi avesse ammesso la non divinità delle narrazioni sedicenti rivelate, le soluzioni proponibili al problema della genesi di queste erano due: spiegarle come dovute o alla malizia di preti, tiranni etc. (soluzione che anche i frammenti di Wolfenbüttel fanno propria), oppure allo spirito del tempo in cui videro la luce. Eichhorn fa propria la seconda soluzione, e rimprovera ai « frammenti » di aver ignorato la circostanza che, se scritte oggi,

---

trebbe essere lunghissima, dato che non c'è storico della teologia od esegeta dei vangeli che non se ne sia occupato. Oltre ai maggiori, come Hausrath, Ziegler etc., che sono citati piú volte nel corso del presente lavoro, si possono ricordare le seguenti opere: E. HIRSCH, *Die idealistische Philosophie und das Christenthum*, Gütersloh, 1926; K. BARTH, *David Friedrich Strauss als Theologe, 1839-1939*, Zollikon, 1939; K. BARTH, *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert*, Zürich, 1947; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen, 1921[4].

le vicende bibliche ed evangeliche apparirebbero senz'altro dovute ad inganno, mentre invece, se collocate nell'epoca loro, che era d'infanzia dell'umanità, no. Della rivelazione biblica, dunque, non abbiamo nessun miracolo da ammirare, ma nemmeno nessun inganno da svelare, bensì solo da tradurre il linguaggio dell'antichità in quello odierno [9]. Ma il titolo di « Evemero cristiano » viene da Strauss attribuito a Paulus, per il *Commento* al nuovo Testamento [10], ove si afferma che occorre distinguere, nel nuovo Testamento come nell'antico, ciò che è « *Faktum* » da ciò ch'è « *Urtheil* » dello scrittore sacro. *Faktum* è ciò che rientra nell'esperienza, interiore od esteriore, delle persone che parteciparono ad un avvenimento biblico; *Urtheil*, il modo in cui queste stesse o il narratore interpretarono l' avvenimento, dandone una spiegazione causale. Paulus precisa anche che molto spesso tra fatti e giudizi non si può ormai piú distinguere, giacché gli uni sono strettamente intrecciati negli altri; ciò è vero soprattutto nel nuovo Testamento, essendo al tempo di Gesú particolarmente viva la consuetudine di ricondurre gli avvenimenti a cause miracolose e straordinarie. Compito dell'esegeta sarà quindi sceverare, quando possa, i fatti dai giudizi, e quale mezzo efficace Paulus suggerisce un procedimento che potremmo definire prestoricistico: porsi, per quanto piú possibile, nelle condizioni storiche, culturali e psicologiche in cui trovavasi l'evangelista, al punto da poter indurre, dagli avvenimenti narrati dall'autore sacro, anche aspetti e particolarità che questi, pervaso dal proprio giudizio sovrannaturalistico, neppure annotò né riferí. Questo criterio venne da Paulus specificamente applicato anche alla vita di Gesú [11]. L'esponente della *Aufklärung* teneva però fermo il valore storico dei quattro vangeli canonici (diversamente da quanto, per la maggior parte di essi, farà Strauss), e si sforzava di dare una sistemazione cronologica e pragmatica precisa ai fatti esposti nella narrazione

---

[9] Cfr. il parallelo tra Eichhorn e i « frammenti » in D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, pp. 15-20.

[10] H. E. G. PAULUS, *Philologisch-kritischer und historischer Kommentar über das neue Testament, in welchem der griechische Text, nach einer Recognition der Varianten, Interpunctionen und Abschnitte, durch Einleitung, Inhaltsanzeigen und ununterbrochene Scholien als Grundlage der Geschichte des Urchristenthums bearbeitet ist*, Lübeck, 1800-1804, 4 voll. (l'opera è rimasta incompleta, essendovi esaminata solo la prima parte del IV vangelo).

[11] Le opere di H. E. G. PAULUS cui il nostro qui fa riferimento sono: *Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Dargestellt durch eine... Geschichterzählung über alle Abschnitte der vier Evangelien...*, Heidelberg, 1828, 2 voll.; *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, Heidelberg, 1830-1833, 5 voll.

evangelica, cosicché questa restava in piedi quale successione storica di certi « fatti », ma veniva privata d'ogni pregnanza immediatamente divina, di qualsiasi presenza d'interventi sovrannaturali diretti. Per Paulus quindi Gesú fu non il figlio di Dio nella consueta accezione cristiana, bensí un uomo savio e virtuoso, che compí non già miracoli, bensí azioni che ancora oggi testimoniano del suo amore per il prossimo, spesso della sua perizia medica, qualche volta della fortuna che lo assisté.

A proposito di queste teorie di Paulus e di Eichhorn, Strauss muove un'osservazione che una volta di piú testimonia dell'importanza che ebbe per lui la formazione filologica impartitagli da Baur e quel gusto per la critica delle fonti che gli abbiamo già visto palesare a proposito del vangelo di Matteo. Premessa indispensabile di simili interpretazioni, rileva infatti, è che gli avvenimenti narrati nei vangeli siano senz'altro accettati come storici, cioè riconducibili o a testimoni oculari, o a testimoni comunque molto vicini alla fonte oculare. Così Eichhorn pensava potersi sceverare anche nell'antico Testamento il nocciolo dei fatti storici, liberandoli dalle nebbie e dalle immagini dovute al linguaggio « infantile » degli antichissimi ebrei. Ma questo « recupero » l'aveva portato a tesi che è sin troppo facile respingere, quale quella, affermata pur tra esitazioni, che nella narrazione della caduta dell'Eden ci fosse quale sottofondo vero che i primi uomini avessero subíto danni gravissimi nella propria natura fisiologica dall'aver mangiato un frutto velenoso.

La fine del XVIII secolo vide anche l'affermazione dell'interpretazione morale kantiana [12], che compiva l'esegesi non alla ricerca di fatti, bensí alla ricerca del *Sollen* morale e preponeva senza ambage l'idea morale alla lezione letterale, quando tra le due vi fosse contrasto. A questo proposito Strauss osserva che certo Kant (come farà anch'egli) cerca in pensieri i fondamenti di avvenimenti narrati come fattualmente storici, ma aggiunge:

> « pur tuttavia da una parte egli prendeva questi pensieri solo da sé e dalla cultura del proprio tempo, per cui solo in rari casi poteva ammettere fossero realmente già stati a fondamento degli autori di quegli scritti; d'altra parte proprio per questo tralasciava d'indicare in quale rapporto quei pensieri stessero con queste simboliche rappresentazioni, come fosse accaduto che quelli si fossero caratterizzati con queste » [13].

---

[12] Cfr. il § 7 dell'introduzione: D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, pp. 25-27. L'opera kantiana che il nostro prende in esame è *La religione nei limiti della pura ragione*.

[13] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, p. 27.

Una vera e propria spiegazione mitologica venne avanzata da Gabler, Schelling e G. L. Bauer [14]. Per Bauer, in particolare, tutta la storia primitiva di ogni popolo è mitica, e non v'è dunque ragione alcuna perché non sia tale quella ebraica, esposta nell'antico Testamento. La caratterizzazione che G. L. Bauer dà del mito è già molto vicina a quella che sarà di Strauss: una narrazione è da considerarsi mito quando affonda le proprie radici in un'epoca priva di storia scritta, consegnata esclusivamente alla tradizione orale; miti sono da considerarsi anche narrazioni diffusesi in epoca storica, almeno quando trattino di circostanze per propria natura non sperimentabili (fenomeni soprannaturali) oppure di circostanze anche solo relativamente non sperimentabili, delle quali cioè non si hanno testimonianze dirette; infine, miti sono le narrazioni pervase dal senso del miracoloso o esposte in linguaggio simbolico. Tutte queste caratteristiche si trovano raccolte nei libri sacri del popolo ebraico, cosicché la riluttanza che l'esegesi cristiana ha ad accogliere la tesi che si tratti di una mitologia, è da spiegarsi, secondo G. L. Bauer, da un lato con la presenza di una falsa concezione dell'essenza del mito, dall'altro con la caratteristica peculiare dei libri dell'antico Testamento.

Per quanto concerne il primo punto, Bauer dichiara che di solito per mito s'intende « favola », cioè narrazione di fatti che per lo piú sono falsi e dovuti ad arbitrarie poetizzazioni, misconoscendo cosí che i miti non solo non sono favole, ma sono invece anche i necessari portatori dei primi moti dello spirito umano. Per quanto concerne il secondo aspetto, cioè il carattere peculiare della Bibbia, Bauer osserva che riposando questa peculiarità sul concetto d'ispirazione divina, appare a prima vista difficile, per l'esegesi cristiana, ammettere che Dio abbia voluto rivelare avvenimenti mitici anziché storici. A questo rilievo la risposta di G. L. Bauer è categorica: il concetto stesso d'ispirazione, lungi dall'impedire la presenza del mito, è parte integrante del mito, e qualifica come mito la narrazione in cui appare [15].

All'interno dei miti, Bauer opera le seguenti distinzioni: miti *storici*, quando si narrino avvenimenti realmente accaduti ma rivestiti di aspetti

---

[14] I testi ai quali Strauss fa riferimento sono: J. G. EICHHORN, *Urgeschichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von* J. P. GABLER, Altdorf und Nürnberg, 1790-1793, 3 voll.; GEORG LORENZ BAUER, *Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornemlich der Griechen und Römer*, Leipzig, 1802, 2 voll.; F. W. SCHELLING, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (testo del 1793).

[15] Questi concetti sono esposti da G. L. Bauer nella « *Einleitung* » all'opera citata.

mitologici; miti *filosofici*, quando la narrazione sia unicamente l'involucro di un'idea; miti *poetici*, quando la narrazione appaia fortemente impregnata d'elementi fantastici. Le regole che Bauer canonizzava per ravvisare i miti erano: in primo luogo, ricercare lo *scopo* della narrazione evangelica (questo elemento sarà assunto da Strauss nella propria sistematica del mito); quando non si manifestasse con evidenza scopo alcuno, Bauer dichiarava trattarsi per lo piú di mito storico; quando però le parti fondamentali del mito manifestassero il carattere di concretizzazioni allegoriche d'insegnamenti morali o metafisici, ci troveremmo in presenza di un mito filosofico, ché in tal caso lo scopo della narrazione consisterebbe, appunto, nell'impartire simili insegnamenti. Per riconoscere i miti poetici, Bauer esaminava se tra gli elementi della narrazione prevalessero o no quelli fantastici, oppure costatava che a volte qualsiasi scopo del narratore veniva a mancare, dal che si poteva dedurre che il mito era dovuto, almeno all'origine, alla fantasia di un poeta.

Alla luce delle considerazioni baueriane, l' esegesi cristiana poteva continuare a pretendere un posto a sé, non mitico, per la storia sacra ebraica, solo fin tanto che si potesse continuare a credere che l'antico Testamento fosse costituito almeno in assoluta prevalenza di fatti storici inoppugnabili. Tra coloro che misero in crisi questa fiducia, Strauss ricorda particolarmente De Wette, autore per cui manifesterà sempre la piú grande simpatia. De Wette aveva criticato soprattutto la parte dell'antico Testamento attribuita a Mosé (Pentateuco, ovvero *Torà*) [16]; riprendendo Bauer, aveva affermato che per mettere alla prova l'attendibilità d'una narrazione, in primo luogo convenisse esaminare la « tendenza » dell'autore. Quando apparisse manifesto che questi avesse voluto non già soddisfare un desiderio di sapere schiettamente storico, bensí commuovere, edificare, rendere evidente in un'immagine o in un avvenimento verità filosofiche, morali o religiose, allora alla narrazione non si sarebbe potuto attribuire alcun valore storico. Non solo: anche quando l'autore non fosse stato cosciente (dal punto di vista soggettivo), di venir meno alla reale funzione dello storico, ma oggettivamente avesse narrato avvenimenti in modo non storico, qualsiasi interpretazione storica delle sue narrazioni sarebbe da respingere: non c'è buona fede bastante, insomma, per far accettare come storiche narrazioni intrise di miracoli, fantasia etc., ed *unico criterio* della storicità o meno viene quindi

---

[16] W. M. L. DE WETTE, *Lehrbuch der Hebräisch-Jüdischen Archäologie, nebst einem Grundriss der Hebräisch-Jüdischen Geschichte*, Leipzig, 1814[1]; Leipzig, 1830[2].

ad essere non tanto l'esperienza vera o presunta dell'autore, bensí il rispetto delle *leggi naturali*. Tutto ciò che dell'esegesi viene abitualmente accolto come storicamente vero in quanto parte della « tradizione » cristiana è quindi da escludersi dall'ambito della storia. De Wette respinge anche l'atteggiamento naturalistico di Eichhorn e di tanta parte dell'*Aufklärung* teologica, che non negava esservi nell'antico Testamento prevalenza di fatti non storici, ma tuttavia si sforzava di sceverare da questa congerie di miti la vera storia del popolo ebraico. Per distinguere il vero dal falso, dichiara infatti De Wette, occorre affidarsi ad un criterio stabile, che in questo caso potrebbe essere solo questo: paragonare tra loro relazioni storiche e non storiche, onde accogliere come fatti storici quelli ricordati dalle seconde che trovino un riscontro anche nelle prime. Ma per l'antico Testamento la possibilità stessa di questo paragone viene a cadere, mancando ogni relazione storica del popolo ebraico. Anche il procedimento di Paulus, di porsi idealmente nelle condizioni dell'autore sacro e indi decidere quali fossero dati storici e quali no, viene quindi respinto.

La presenza del mito nella narrazione biblica dell'antico Testamento era stata, seppur a volte in maggiore ed a volte solo in minor misura, accettata dall'esegesi cristiana. Non cosí, osserva Strauss, per il nuovo Testamento, anche se persino Eichhorn aveva affermato essere impossibile ritrascrivere in chiave naturalistica avvenimenti del nuovo Testamento che apparissero pervasi da elementi sovrannaturalistici [17]. È qui che Strauss compie uno sforzo notevole per presentare la propria opera come approfondimento ed estensione della storia esegetica cristiana. Alla luce di quanto si è detto, la maggiore difficoltà, dal punto di vista teorico, gli appariva essere questa: che al tempo della predicazione di Gesú il popolo ebraico era da lunga pezza uscito dalla preistoria, e vantava ormai una lunga tradizione scritta. Strauss si richiama qui a Schelling [18], che aveva dichiarato non doversi considerare il criterio grafico in modo assoluto e meccanico, potendo a volte la tradizione orale conservare la prevalenza anche dopo l'apparizione della scrittura. Anche G. L. Bauer aveva ammesso la presenza di miti nel nuovo Testamento, soprattutto nelle narrazioni concernenti l'infanzia e la giovinezza di Gesú: i fatti miracolosi ed inattendibili che di questo periodo della vita di Cristo si

---

[17] Su questo Eichhorn si basava per respingere le interpretazioni cosiddette « psicologiche » delle narrazioni evangeliche. Cfr. J. G. EICHHORN, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1820-1827², 5 voll., I, pp. 408 sgg.

[18] Il riferimento è al citato saggio: F. W. SCHELLING, *Über Mythen...*

narrano, sono secondo lui in tutto e per tutto simili agli aneddoti non storici che si tramandano dell'infanzia e gioventú di tutti o quasi gli uomini famosi dell'antichità. Strauss osserva però che l'estensione dell'interpretazione mitologica al nuovo Testamento è stata sino ad ora insufficiente, e sviluppa quindi la propria teoria [19], che presenta come radicale, ordinata e coerente sistematizzazione delle lacunose formulazioni, proprie soprattutto della tradizione culturale tedesca, ch'è venuto rammentando [20].

§ 3. - La teoria del mito. Il primo volume dell'opera.

Il concetto straussiano del mito è chiaramente delineato su di una base filosofica hegeliana: il dislivello, lo scontro tra *Warheit* e *Begriff* [21],

---

[19] Cfr. in proposito D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*[1], I, pp. 41-46, « § 10: Il concetto del mito non concepito in modo puro dai teologi nella sua applicazione alla storia sacra »; pp. 46-51, « § 11: Il concetto del mito non applicato in modo sufficientemente comprensivo ».

[20] Questo sommario inserimento della teoria straussiana del mito nel contesto della cultura teologica tedesca può essere completato con qualche breve riferimento alla scuola storica di Tubinga. Come appare da E. Zeller, *Die Tübinger historische Schule*, ed. cit., le obiezioni che gli storici tubingesi « puri » facevano a Strauss erano le seguenti: 1) non tutto il contenuto dei vangeli può essere ridotto a mito, giacché nella tradizione cristiana appaiono molti elementi che non sono legati al mito fondamentale (che, come lo spiega Strauss, è di derivazione ebraica); 2) l'opera straussiana è guidata piú dall'intento *negativo* di mostrare la non storicità di molte rappresentazioni cristiane, che da quello *positivo* di dare dei primi secoli dell'èra cristiana una ricostruzione storica. Strauss insomma avrebbe detto ciò che Cristo *non* fu, non ciò che *storicamente* fu.

Il modo per colmare questa lacuna appariva, alla scuola storica, quello di studiare tutto il complesso storico della chiesa cristiana primitiva. Questo lavoro fu affrontato appunto da Baur, che rispetto a Strauss aveva minor preparazione filosofica, ma piú approfondita preparazione storica (pp. 307-310). Zeller tuttavia ammette che l'opera di Strauss fu in certo modo preliminare a quella di Baur: « se per (Strauss) dapprima si trattò d'accantonare premesse insostenibili, di liberarsi dalle incomprensibilità dell'esegesi soprannaturalistica, dalle tormentosità di quella razionalistica, allora per (Baur) si tratta di raggiungere una visione soddisfacente dell'origine e del primo sviluppo del cristianesimo. Ora ciò è ovviamente impossibile senza un previo o contemporaneo esame della tradizione; in questa misura la costruzione storica bauriana è condizionata dalla critica straussiana, e non poteva maturare prima che quella gli aprisse la strada » (p. 310). Fin verso il 1836 Baur non s'occupò del problema evangelico; ma dopo la sollecitazione straussiana, cominciò ad arare assiduamente quel terreno, e infine, dopo molte pubblicazioni parziali, compendiò questi suoi studi in *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1853.

[21] Il richiamo hegeliano è chiarissimo. Si veda ad es. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia*, ed. cit., I, pp. 74-75.

in forza del quale quando tra i due termini si crea una *differenza* dovuta alla *Erfahrung* fenomenologica (cioè storica)[22], da una fase dialettica si passa alla successiva, nella quale ciò che prima alla coscienza appariva come verità, non le appare più come tale. La complessità della distinzione hegeliana tra *Warheit* e *Begriff* è qui schematizzata quale contraddizione tra lettera del testo biblico e cultura del XIX secolo. Questa stessa schematizzazione è indicativa della particolare interpretazione *critica* (verso la religione) che Strauss dà dell'impostazione hegeliana, che viene usata come *metodo* che permette di relegare i vangeli nel *passato*, di ascriverli ad una forma di *Bildung* (cultura; anche questo è termine preso dalla *Fenomenologia* hegeliana) che non è piú la nostra. Nel primo paragrafo della « *Einleitung* » Strauss scrive:

> « Sempre, quando una religione che si fonda su monumenti scritti si estende per ampie regioni spaziali e temporali, ed accompagna coloro che la professano lungo i complessi gradi che salgono sempre piú in alto nello sviluppo e nella cultura (*Bildung*), allora prima o poi si manifesta una differenza tra ciò che quelle antiche fonti offrono e la nuova cultura di coloro che le intendono come libri sacri »[23].

Ciò vale in generale, per Strauss, per ogni forma di rivelazione; per quanto piú specificamente attiene alla narrazione evangelica, Strauss aggiunge:

> « Una parte costitutiva fondamentale di tutte le fonti religiose è storia sacra, un accadimento nel quale il divino entra immediatamente nell'umano, le idee si mostrano immediatamente corporeizzate. Ma come in generale cultura significa mediazione, allora anche la progrediente formazione dei popoli acquista sempre piú chiaramente coscienza delle mediazioni che all'idea sono necessarie per la sua realizzazione, e cosí quella differenza tra la nuova cultura e le antiche fonti religiose, in rapporto alla loro parte avente l'aspetto di storia, appare segnatamente in modo tale, che quell'immediato intervento del divino nell'umano perde la propria verosimiglianza »[24].

Si pone allora la seguente alternativa: « *Ciò che è divino, non può essere accaduto cosí* (...), oppure: *ciò che è accaduto cosí, non può essere*

[22] Cfr. anche a questo proposito *ibid.*, I, pp. 75-76.
[23] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, p. 1.
[24] *Ibid.*, p. 2.

divino »[25]. Di fronte a questa alternativa, l'atteggiamento esegetico può essere duplice:

> « pavido, quando chiude gli occhi nei confronti della coscienza della differenza tra la nuova cultura e l'antica fonte, e si illude di mediare soltanto il significato originario di quest'ultima; impavido, quando chiaramente comprende ed apertamente ammette che esso considera ciò che quegli antichi scrittori narrano in modo diverso da come lo consideravano loro »[26].

La concezione critica ed al tempo stesso storico-fenomenologica nei confronti della religione risultano qui chiaramente.

Ma Strauss manifesta anche in modo esplicito il proposito di non voler fare opera di dissoluzione della religione in modo radicale; ciò, come si è detto, verrà solo piú avanti. A quanto sinora ha scritto, aggiunge infatti:

> « Questa ulteriore posizione (quella della critica impavida), tuttavia, non è affatto già uno staccarsi dagli antichi testi religiosi, bensí anche qui si può senza timore rinunciare all'inessenziale, tenendo fermo l'essenziale »[27].

Riserva, quest'ultima, che tuttavia non gli impedisce di chiarire con grande rigore il proprio concetto di riduzione critica. Abbiamo visto come Strauss si sforzasse di ricollegare la propria impostazione critica e la propria ricerca alla storia dell'esegesi critica tedesca. Ora però egli insiste con forza anche *sulla novità* da lui apportata al concetto di mito quale si era mano a mano venuto formando: la sua concezione è piú rigorosa e, al tempo stesso, viene applicata con maggior ampiezza e profondità: caratteristiche che ovviamente dipendono dalla nuova impostazione concettuale (hegeliana) sulla quale l'autore si fonda.

Vorrei qui riuscire a chiarire la mia interpretazione, secondo la quale la teoria del mito di Strauss, anche se parte come da un dato irrinunciabile dalla critica razionalistica, è tuttavia di chiara ispirazione, e soprattutto fondazione, hegeliana. La mancanza di un criterio hegeliano per giustamente individuare e collocare i rapporti tra mito (*Vorstellung* religiosa) e verità (*Begriff* filosofico, oltre che verità storica) è proprio la lacuna maggiore che Strauss vede nella *Aufklärung*, il motivo per cui

---

[25] *Ibid.*, p. 2.

[26] *Ibid.*, p. 2.

[27] *Ibid.*, pp. 2-3.

l'esegesi del XVIII secolo si è dibattuta — a suo giudizio — tra due poli estremi non mediati: la critica radicale della « lettera » del testo da un lato, ed il suo altrettanto radicale « recupero » a livello o sovrannaturalistico o razionalistico dall'altro.

Strauss è invece convinto di possedere, nell'hegeliana distinzione tra forma e concetto della verità, cioè nell'hegeliana impostazione dei rapporti tra filosofia e religione (identità di contenuto concettuale ma diversità di forma) il mezzo per evitare quella frattura tra critica testuale e contenuto della fede cristiana. Egli, da hegeliano, non ha piú bisogno (pur senza volere una rottura) di salvare il contenuto della fede in quanto tale, bensí può relegare la fede ad un piano *permanentemente* diverso da quello della verità filosofica, e questo pur avendo fiducia di non compiere opera irreligiosa *tout court*, giacché in fondo il contenuto della fede è a suo avviso sempre ed ancora salvato, seppur con una mediazione molto piú ampia che non quella illuministica. La base hegeliana della sua teoria del mito consiste dunque in questo: il mito nazionale ebraico e le conseguenze che esso ebbe per la formazione del mito cristiano sono riconducibili al concreto terreno storico della vita del popolo ebraico e della comunità cristiana nel bacino del Mediterraneo durante i primi secoli della nostra éra; ma questa forma mitica storicamente determinabile è anche la forma specifica della *Vorstellung* cristiana, cioè *Vorstellung* che prelude alla verità della filosofia. In che quindi la religione cristiana è diversa dalla filosofia? Proprio ed unicamente nel fatto che la sua specificità è la *Vorstellung* mitologica. Vero è, ad es., che la congiunzione tra finito ed infinito è un punto fondamentale della verità filosofica; la religione cristiana ha la *Vorstellung* di questa verità: nel mito dell'incarnazione di Cristo.

Vediamo qui, ancora una volta, l'irriducibile ambiguità dell'impostazione filosofica hegeliana che Strauss faceva ancora propria in modo immediato, distaccandosi solo nell'uso, e non nella fondazione teorica, dall'applicazione che ne davano un Rosenkranz od un Bruno Bauer. La, o meglio, le ambiguità consistono in questo: *a*) pur facendo opera ancora più radicale di quella dell'esegesi razionalistica, Strauss è *convinto* di avere aperta davanti a sé una via ad una *Versöhnung* qualitativamente diversa e superiore dagli sbocchi di compromesso che gli *Aufklärer* avevano spesso dato, almeno nominalmente, alle loro teorie critiche; *b*) dalla sua teorizzazione hegeliana dei rapporti tra filosofia e religione potevano discendere due diverse ed in certo modo opposte applicazioni del metodo della *Versöhnung*: dire che la *Vorstellung* ha avuto realtà

storica (che Cristo era *effettivamente* figlio di Dio, aveva *effettivamente* compiuto miracoli, era *effettivamente* risorto etc.), e quindi *dedurre* dalla razionalità la realtà storica; oppure dire invece, come Strauss dice, che la realtà storica del cristianesimo è solo una realtà naturale (un uomo, di nome Cristo, che ha predicato — cosa abbia detto non possiamo stabilire che approssimativamente, essendo anche la predicazione evangelica parte del mito — ed è morto in croce); che gli aspetti mitici che accompagnano questa realtà *non sono effettivamente* esistiti, bensí sono riconducibili al preesistente mito nazionale ebraico; che proprio nel loro non essere verità storica sta la loro specificità di *Vorstellung* (quindi non deduzione della realtà dalla razionalità, bensí uso della razionalità per discernere criticamente nella realtà — storica — il *verum* storico dall'irreale storico).

La sostanziale ambiguità della filosofia della religione hegeliana veniva quindi *di fatto* risolta da Strauss — e non solo da ora — nel senso critico; ma ad una riflessione puntuale e generale sul *punctum crucis* dell'ambiguità, i rapporti di predicazione (cioè di attribuzione della realtà ad una determinata razionalità), il nostro non è ancora giunto. Ciò non toglie che quest'interpretazione critica lo portasse *sin da ora* a dare una soluzione ai rapporti tra filosofia e religione che non poteva assolutamente essere accettata dalle autorità costituite: fu la realtà del tempo suo a spingere Strauss alla revisione critica, al ripensamento, all'individuazione dell'ambiguità, e quindi alla distinzione tra un uso critico ed uno dogmatico della filosofia (e della predicazione logica) hegeliana.

Non sarà forse inutile anticipare qui, molto brevemente, qualche punto di quella che sarà una conquista del 1838, e ciò perché al lettore sia chiara qual è la matrice filosofica che, seppur confusamente, *già* opera, e che negli anni intermedi Strauss molto travagliosamente giungerà a definire con chiarezza: la distinzione assolutamente rigorosa tra *Vorstellung* e *Begriff*, sicché non si possa recuperare la *Vorstellung* in quanto tale (ad es. il miracolo come *storicamente* vero) a livello del *Begriff*. L'applicazione del metodo hegeliano della conciliazione — dirà allora Strauss — deve esser sottoposta ad un severo vaglio critico, sí da evitare tutte quelle derivazioni del sistema hegeliano che suonano accettazione acritica e troppo immediata della realtà. In particolare, la critica di una troppo facile mediazione conciliatrice deve essere applicata anche nella teologia, che deve essere sottoposta ad un procedimento critico simile a quello che investe la coscienza sensibile nella *Fenomenologia*:

« Come dunque per la conoscenza in generale la *certezza sensibile*, insieme al di lei oggetto e contenuto, la oggettività sensibile, costituisce il punto di partenza: cosí per il conoscere teologico il punto di partenza è la *certezza fideistica*, ed il di lei oggetto è la tradizione religiosa come dogma e storia sacra. E nella teologia il progredire da questo punto di partenza non può essere altro da quello della filosofia, cioè una mediazione negativa, che abbassa quel punto di partenza a punto subordinato, che non è per sé la verità » [28].

Ne consegue, subito, che il cristianesimo non potrà piú essere considerato la religione assoluta:

« Tra il *dogma* nella formulazione datagli dalla chiesa e la storia sacra nella sua manifestazione biblica da un lato, ed il concetto vero in sé e per sé dall'altro lato, si colloca una intera fenomenologia teologica, nella quale a quegli inizi della coscienza religiosa non può toccar sorte migliore che alla certezza sensibile nella fenomenologia filosofica » [29].

Ma per ora Strauss è ancora lontano da questa chiarezza, anche se la concezione critica ch'egli ha della filosofia hegeliana opera già, a volte anche contraddittoriamente. L' origine della sinistra è il cammino di Strauss per giungere a quella chiarezza.

Un'altra anticipazione vorrei fare, per rendere piú agevole la lettura delle pagine che seguono: la casistica del mito che Strauss aggiungerà nella seconda edizione. È questa un'anticipazione meno importante, nonostante che anche l'assenza nella prima edizione di una simile casistica sia un aspetto, seppur di modesto rilievo, che mostra la radicalizzazione che Strauss avrà tra la prima e la seconda edizione. Ma, in questo caso molto piú che non nella individuazione e correzione dell'ambiguità del metodo hegeliano, si può ben dire che la casistica del mito è già concretamente operante sin da ora.

Strauss distingue miti di vario tipo, e di conseguenza diversi criteri per individuarli e valutarli. In generale, il mito presenta due aspetti: 1) non è storia, e 2) è il prodotto immaginifico di una determinata comunità. Da ciò discendono criteri sia positivi, sia negativi. *Negativi*: che una narrazione non sia storica si rileva perché: *a*) si discosta dalle leggi universali che reggono gli accadimenti naturali (infrange, ad es., il principio di causalità, oppure quello dell'ordinata successione degli eventi

---

[28] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 65.

[29] *Ibid.*, p. 65.

e delle situazioni, o le leggi psicologiche dell'umano comportamento); *b*) presenta discordanze cronologiche tra le varie parti della narrazione, riferisce avvenimenti tra loro incompatibili etc. Quanto ai criteri *positivi*: un mito può essere riconosciuto da *a*) la forma immaginifica, ispirata; *b*) il contenuto, quando sia palese un'analogia con rappresentazioni diffuse nell'ambito del popolo o della cultura in cui è sorto (la convinzione, diffusa tra il popolo d'Israele — cioè largamente presente nell'antico Testamento — che se una donna lungamente sterile partorisce, il figlio sarà un personaggio di rilievo, rappresenta, ad es., una vera e propria *suppositio* che induce a credere che la nascita di Giovanni il Battista sia mitica). Isolatamente, precisa Strauss, tutti questi punti non dimostrano se non la probabilità piú o meno alta che una narrazione sia mito; la certezza si raggiunge solo quando in essa siano presenti due o piú di questi punti. Infine, si deve tener presente che si danno anche racconti di carattere ed apparenza storica, ma inseriti in un contesto mitico che li rende mitici. Attiro ancora una volta l'attenzione sul carattere *empirico* e *storico* di questi criteri straussiani: siamo ben lontani da un atteggiamento culturale deduttivistico ed aprioristicamente positivo.

Il mito non esclude però per Strauss la presenza di una base storica. Anche qui vengono proposti vari criteri, sempre rigidamente storici ed empirici, per distinguere tra la componente leggendaria e quella reale: *a*) quando due racconti si contraddicono (ad es. su di una data), l'uno dei due può anche essere storico (ciò che decide è il contesto); *b*) anche quando non vi sia contraddizione, mito e storia possono intrecciarsi: che durante l'incontro tra Maria ed Elisabetta, ad es., il figlio di quest'ultima si sia agitato nel ventre per testimoniare la presenza dell'embrione di Gesú è certo un mito; storicamente vero può invece essere l'incontro, ma quest'evento s'inserisce a sua volta in un contesto mitico, che si palesa nella evidente preoccupazione di far incontrare, prima che Gesú e Giovanni, le loro due madri. Concludendo, Strauss scrive:

> « Da ciò consegue il canone: dove non solo il tipo ed il carattere specifici di un evento siano sospetti dal punto di vista critico, dove l'inquadramento esterno di questo sia esagerato *et similia*, bensí anche dove il nocciolo interno ed il ceppo fondamentale di detto evento siano impensabili o vistosamente simili ad una rappresentazione messianica degli ebrei del tempo, quivi deve essere considerato non storico non solo il particolare svolgersi dell'evento quale viene riferito, bensí tutto l'accadimento in quanto tale »[30].

---

[30] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. Zweite, verbesserte Auflage*, Tübingen, 1837, 2 voll. (cito: *Das Leben Jesu*²), I, pp. 110-111.

Ove invece solo alcuni particolari di un evento ricadano all'interno di uno dei criteri del mito, quivi sussiste la possibilità che, nel complesso, l'accadimento sia reale, per quanto in simili casi non si possa mai stabilire con certezza ciò che è mitico e ciò che non lo è. Una caratteristica della prima edizione della *Vita di Gesú* [31] è che Strauss dà della propria concezione del mito una elaborazione prevalentemente *negativa*, cioè insiste soprattutto su ciò che essa *non è*: così nel distinguere il proprio concetto di mito da quello di G. L. Bauer, cosí quando polemizza contro Paulus e nega che vi sia sostanziale differenza tra mitologia evangelica e mitologia greca [32], oppure quando dimostra la debolezza dell'argomentazione di coloro che dalla vivezza dei particolari che si riscontra nelle narrazioni evangeliche deducono la impossibilità che si tratti di avvenimenti irreali [33]. Questa *negatività* della prima edizione era indubbiamente una debolezza dell'opera, e nella seconda Strauss vi porrà riparo (su suggerimento di F. C. Baur), costruendo quella sistematica del mito che ho sommariamente anticipato.

L'unica vera obiezione contro l'interpretazione mitologica delle scritture evangeliche sarebbe, conclude Strauss, quella storico filologica: la dimostrazione condotta sulla scorta delle fonti che i vangeli siano testimonianze dirette, ed in alcuni casi (Matteo e Giovanni, come solitamente si pretendeva) addirittura oculari. Ed a considerazioni di carattere storico filologico, Strauss altre della stessa natura ne oppone. Egli dimostra [34] che ci sono fondati motivi, sia di carattere *interno* alle narrazioni

---

[31] Cfr. in proposito la trattazione, fatta piú avanti, delle varianti tra le varie edizioni della *Vita di Gesú*.

[32] Paulus aveva sostenuto che nella mitologia greca colui che aveva materialmente dato corpo al mito, fosse poeta o prosatore, indubbiamente *aveva creduto*, nel farlo, ai fatti che narrava, cosicché li aveva narrati con la stessa certezza con cui avrebbe narrato un avvenimento di cui fosse stato testimone oculare. Invece l'evangelista, qualora si ammetta la presenza del mito nella narrazione evangelica, avrebbe usato del mito per adombrare o arricchire fatti o particolari che gli erano ignoti e ch'egli sapeva essergli ignoti, ovvero per dare, coscientemente, una forma narrativa ed espositiva al proprio « buon annuncio » di verità religiose o morali. Questa distinzione, ribatte Strauss, non ha motivo d'essere, poiché sottintenderebbe che l'autore precristiano fosse stato preda di un'illusione psicologica, quale può aversi assistendo, in qualità di interlocutori od attori, agli avvenimenti in questione, illusione che potrebbe correggersi attraverso una spiegazione naturale (D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, pp. 58-59). In realtà l'autore precristiano non era affatto presente, e semplicemente narrava, né piú né meno dell'evangelista, fatti accaluti in passato. Nessun motivo quindi per distinguere, in modo sostanziale, tra miti pagani e miti cristiani.

[33] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, p. 60.

[34] *Ibid.*, pp. 62 sgg.

evangeliche, sia di carattere *esterno*[35] per dubitare di queste « testimonianze » oculari. Motivi *interni* sono tutti quei passi evangelici che suggeriscono il carattere mitologico della narrazione (ad es. i miracoli); *esterni* invece tutte le lacune nelle quali ci si imbatte quando si tenti di risalire dai monumenti storici che denominiamo « vangeli » ai supposti quattro evangelisti. Strauss si sofferma approfonditamente sulla inattendibilità, a questo proposito, delle fonti, assolutamente incapaci di fondare sia la convinzione che vi siano stati testimoni oculari (Giovanni e Matteo), sia che vi sia stato contatto con testimoni oculari (Luca e Marco)[36].

Ma se, termina l'autore, mancano le fonti che permettano di concludere in modo inoppugnabile e certo chi siano stati gli autori dei vangeli, e quale grado di attendibilità si possa loro ascrivere, aperto resta un altro problema metodologico (anche questo, si noti, di carattere non filosofico o speculativo, bensí di concreta ed empirica metodologia storiografica): si ammette comunemente che i vangeli siano stati scritti poco dopo la scomparsa di Gesú; come spiegare dunque, dando per buono il criterio mitologico, che in cosí pochi anni (una trentina circa) si siano formati miti cristiani cosí ricchi ed articolati, oltre che diffusi in varie parti del bacino mediterraneo? [37]. Strauss ribatte: forse che in Erodoto non sono narrati con particolari indubbiamente mitici avvenimenti accaduti circa trent'anni prima, quale la guerra contro i persiani?

Ma piú interessante è la confutazione di un'altra obiezione *ante litteram*: che collocandosi vita e predicazione di Gesú in età storica, non può piú darsi, a quell'età, la formazione di miti, che è propria dell'evo anteriore. L'interesse della questione che Strauss solleva risiede nel fatto che contestando la validità di questa osservazione[38] egli palesa ancora una volta la caratteristica storico critica del proprio atteggiamento culturale. Si guarda bene infatti dal darci improvvisate dimostrazioni speculative che nel primo secolo non potevano, necessariamente e logicamente, allignare che miti. La fondazione straussiana della possibilità di miti in quell'epoca si basa piuttosto su di una analisi (per quanto non molto sviluppata) della realtà culturale e politica del protocristianesimo. Ancora

---

[35] Spunti questi che verranno notevolmente approfonditi nella seconda edizione dell'opera.

[36] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, pp. 63-66.

[37] *Ibid.*, p. 66.

[38] *Ibid.*, pp. 71 sgg.

una volta, sorge spontaneo il rimando alla grande influenza che su lui ed i « genî » esercitò la *Fenomenologia*. Espressa in termini assai simili a quelli che saranno piú tardi propri della filosofia genetico critica di Feuerbach, la posizione di Strauss è la seguente: occorre dimostrare la possibilità concreta della formazione di miti tenendo conto non solo della loro possibilità logica (cioè, in termini feuerbachiani, meramente temporale: come un « momento » della linea di sviluppo dialettico dello spirito, una « tappa » del pellegrinaggio della coscienza), bensí anche della situazione storico politica (Feuerbach dirà: spaziale) nella quale si suppone che il fenomeno si sia affermato e realizzato. Dando corso a questa esigenza storico empirica, Strauss enumera una serie di considerazioni psicologiche e direi quasi sociologiche (di sociologia della conoscenza):

> « Ci si immagini una giovane comunità, che onora il proprio fondatore con un animo tanto piú infiammato, quanto piú inaspettatamente e tragicamente questi era stato strappato al proprio cammino; una comunità gravida di una massa di nuove idee, che avrebbero riplasmato un mondo; una comunità di orientali, di uomini per lo piú *incolti*, che quindi erano in grado di appropriarsi e di esprimere quelle idee non nella forma astratta dell'intelletto e del concetto, bensí unicamente nella guisa concreta della fantasia, come immagini e racconti; allora si riconoscerà: in simili condizioni doveva formarsi quello che si formò, una serie di racconti sacri, attraverso i quali sia tutta quella massa di idee nuove, stimolate da Gesú, sia di idee vecchie, a lui riferite, veniva rappresentata come singoli momenti della sua vita »[39].

Per comunità protocristiane di questa fatta, la maggior fonte di miti è indubbiamente l'antico Testamento. Esse avevano infatti vissuto nell'aspettativa del messia annunciato dal libro rivelato del popolo ebraico, e quindi il mito, una volta che Gesú fu scomparso, necessariamente attribuiva a questi atti e parole tali che suonassero compimento delle profezie alle quali la comunità aveva già creduto mentre era ancora legata alla tradizione ebraica dell'attesa del messia. Gesú doveva quindi: *a*) compiere miracoli piú rilevanti di quelli compiuti dai profeti dell'antico Testamento, onde dimostrare di essere loro superiore e poter quindi rivendicare la messianicità; *b*) non poteva non rinnovare dalle fondamenta, realizzandole al tempo stesso, le antiche leggi ebraiche; *c*) doveva soddisfare a tutte le profezie che sul futuro messia erano contenute nell'an-

---

[39] *Ibid.*, pp. 71-72.

tico Testamento [40]. Su queste basi nacque il mito, anche se ci si trovava ormai in epoca storica [41].

Ma nonostante queste annotazioni di « sociologia della conoscenza », se cosí si possono chiamare, quando si parla, come qui, di un atteggiamento storico critico di Strauss, *non si deve intendere un suo distacco metodologico di portata sostanziale dall'hegelismo.* Che il *Begriff* si presenti innanzitutto come immagine, nella *Vorstellung*, è pensiero hegeliano. Ciò che caratterizza Strauss è l'uso critico di questo pensiero: il fatto cioè che se ne avvalga per *criticare* le origini storiche dei vangeli, la loro validità di monumento storico e, a partire da ciò, tutta la parte *positiva* della dottrina cristiana. La matrice hegeliana della dialettica tra *Begriff* e *Vorstellung* è quindi indubbiamente presente, ma è fatta valere con intendimento critico di natura tale da condurre spontaneamente ad una considerazione maggiormente storico empirica del problema, ed il distacco dalla speculativizzazione ad oltranza degli hegeliani di Berlino. In fondo, non ritroviamo qui che lo sviluppo e la esplicitazione positiva, applicata cioè ad un problema concreto (e della massima importanza per la coscienza religiosa della Germania di quegli anni) di quelle critiche che già da tempo avevamo visto muovere al caposcuola dei teologi hegeliano speculativi, Marheineke.

Molto interessante, sempre dal punto di vista della particolare collocazione rispetto alla filosofia hegeliana, anche la spiegazione che Strauss dà perché non si possano incolpare gli evangelisti di frode ed inganno deliberati [42]. Il problema, posto in questi termini, porta Strauss ad esaminare gli aspetti *intersoggettivi* della genesi dei miti (punto, questo, sul quale piú tardi si aprirà la polemica con B. Bauer, divenuto nel

---

[40] *Ibid.*, pp. 72-73.

[41] Nella seconda edizione, chiarendo questo punto con maggiore rigore sistematico ma senza aggiungere sostanzialmente nulla di nuovo, Strauss scriverà che questo del mito è in certo modo un sillogismo: data una maggiore ed una minore, la conclusione è necessaria. I miracoli ad es. vengono attribuiti a Gesú secondo il seguente sillogismo: secondo la tradizione ebraica, con il messia avrebbe dovuto verificarsi un certo evento miracoloso; Gesú è il messia; quindi con la sua apparizione in terra questo evento deve essersi appunto realizzato (cfr. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*², I, 99). Vorrei attirare l'attenzione sulla costanza e continuità (e questo « sillogismo » appare nella seconda edizione dell'opera maggiore, quindi nel 1836) dell'atteggiamento critico di Strauss: i criteri di riduzione delle illusioni che qui fa valere sono basati su di una struttura razionalizzante (spiegarne razionalmente il meccanismo di formazione) che ricorda molto da vicino quella impiegata nel 1830 per criticare le apparizioni della veggente di Prevorst.

[42] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*¹, I, pp. 73-74.

frattempo piú radicale dello stesso Strauss)[43]. Anche qui, Strauss dà una descrizione del tutto storico critica della formazione dei miti, e seppur conservando la concezione hegeliana (ed anzi appoggiandosi ad essa;

---

[43] Dopo il trasferimento a Bonn, Bruno Bauer cominciò ad occuparsi della questione evangelica. Sarà il periodo della sua attività successivo a quello esaminato nel breve capitolo qui dedicatogli (cfr. cap. VI del presente studio). Il primo frutto di questi studi fu B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, 1840. A questo seguí un breve saggio polemico, B. BAUER, « *Kommt und sehet!* ». *Joh. 1, 40*, in « Annali tedeschi », n. 11, 14 luglio 1841, p. 44, e subito dopo un altro saggio piú esteso: B. BAUER, *Theologische Schamlosigkeiten*, in « Annali tedeschi », dal n. 117, 15 novembre 1841, pp. 465-467, al n. 120, 18 novembre 1841, pp. 477-479. Frattanto la sua posizione di critica evangelica si veniva radicalizzando sempre di piú, come appare da B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, di cui il I ed il II volume apparvero a Lipsia, nel 1841, mentre il III (con titolo leggermente diverso: B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*) apparve a Braunschweig, 1842. In queste opere (il terzo volume riprendeva e radicalizzava ulteriormente anche la materia dello studio del 1840) Bauer si era spostato « a sinistra » di Strauss, se cosí si può dire: sosteneva che la spiegazione della formazione della tradizione evangelica va ricercata esclusivamente nel *Selbstbewusstsein*, e non nella concezione *intersoggettiva* del mito che Strauss aveva mantenuta, sostanzialmente, in tutte e quattro le edizioni di *Das Leben Jesu*; anzi, il fatto che Strauss insistesse sull'aspetto *generico* del mito gli sembrava un ricorrere ad entità *misteriose* degne in tutto e per tutto di un « prete », seppur hegeliano. Queste critiche presero corpo in un attacco diretto ed esplicito a Strauss in B. BAUER, recensione a D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[4], in « Annali tedeschi », dal n. 165, del 13 luglio 1842, p. 660, al n. 168, 16 luglio 1842, pp. 669-671. In questa recensione B. BAUER tende apertamente ed esplicitamente a scavalcare a sinistra Strauss: quando Strauss pubblicò la sua opera, osserva, gli avversari gli dissero che non aveva fatto che collezionare ed ordinare sistematicamente gli spunti di critica evangelica che l'ateismo ed il razionalismo avevano elaborato per secoli; la stessa cosa imputano ora alle mie critiche evangeliche; ebbene, afferma Bauer, ciò è falso: « In ogni paragrafo, per ogni problema avrei potuto mostrare come Strauss non sia stato in grado di risolvere la questione oppure anche semplicemente di coglierla in modo giusto » (n. 165, p. 660). Furono soprattutto questi attacchi che provocarono il ritiro, già ricordato, di Strauss dal novero dei collaboratori agli « Annali tedeschi ». L'ostilità tra i due era del resto reciproca, e Strauss dal suo canto aveva rifiutato a Ruge una recensione dell'opera di Bauer sul vangelo di Giovanni (cfr. *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 37, lettera del 2 luglio 1841). Non erano proprio fatti per andare d'accordo, dunque, ma tra i due Strauss aveva piú misura. Bauer invece sembrava agire in preda ad un vero e proprio risentimento personale, che forse altro non era se non il fatto che il nome dell'autore di *Das Leben Jesu* gli ricordava sgradevolmente com'egli fosse stato un arrabbiato esponente della destra. Quando a Bonn pensava a fondare una rivista radicale che facesse « meglio » di quella di Ruge, Bauer scriveva a Marx (in *M.E.G.A.*, I, I[2], pp. 251-254, lettera del 12 aprile 1841) che Strauss difficilmente avrebbe collaborato, visto l'attacco ch'egli gli portava nelle proprie opere di critica dei sinottici. Inoltre il 6 dicembre 1841, scrivendo a Ruge che accettava di recensire *Das Leben Jesu*[4], usa nei confronti di Strauss un linguaggio addirittura triviale, chiamandolo delinquente, falso profeta della critica, prete zoppo e cosí via

ancora una volta il riferimento è precipuamente alla *Fenomenologia*), secondo la quale nessun fenomeno spirituale è dovuto all'arbitrio od al caso, bensí rappresenta una tappa che necessariamente esprime lo stadio al quale è giunto lo sviluppo dello spirito, ancora una volta introduce elementi « psicologici » e « sociologici » (« spaziali », direbbe sempre Feuerbach) intendendo il mito quasi come precipitato empirico di narrazioni che si sono andate trasmettendo di bocca in bocca: egli osserva infatti che quando un discorso viene tramandato per via orale, mano a mano si altera sino a divenire mito, leggenda, senza che alcuno dei narratori e tramandatori abbia mai consciamente detto il falso, alterando volutamente ciò che la tradizione gli aveva trasmesso [44].

Molto importante è dunque la definizione che Strauss dà del mito come prodotto dell'*individuo universale*:

> « le leggende di un popolo o di una setta religiosa sono, nelle loro autentiche parti costitutive, opera non mai di un singolo, bensí dell'*individuo universale, di quella società* (corsivo mio), e appunto per questo non sono nate consciamente né volutamente » [45].

Questo « *individuo universale* » viene definito attraverso la stratificazione empirica della tradizione orale:

> « un simile produrre inavvertito e comune diviene possibile per il fatto che in esso il mezzo della comunicazione è la trasmissione orale, poiché mentre a causa della scrittura la crescita della leggenda s'arresta, o quanto meno diventa ravvisabile quanta parte delle aggiunte spetti ad ogni scrittore successivo, nella trasmissione orale le cose stanno in modo tale che ciò ch'è trasmesso forse nella seconda bocca assume un aspetto poco diverso che nella prima, e similmente nella terza poco s'aggiunge in rapporto alla seconda, ed anche nella quarta non vi sono variazioni sostanziali rispetto alla terza: e ciò nonostante nella terza e nella quarta bocca l'oggetto può esser diventato tutt'altro da quello che era nella prima, senza che un qualche singolo narratore abbia apportato questa modifica consciamente » [46].

(cfr. in *M.E.G.A.*, I, I², p. 263). Anche Feuerbach, quando già aveva pubblicato da tempo *L'essenza del cristianesimo* ed era assai piú radicalmente antiteologico di Bauer, disapprovò tuttavia il modo in cui questi parlava dell'autore della *Vita di Gesú* (cfr. L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1960-1964², 13 voll., XIII, p. 404). Quanto a Ruge, pretese che Strauss si fosse ritirato dagli « Annali » anche perché disapprovava il progetto di fondare una università « libera » a Dresda e restava sempre ancora in attesa di una cattedra « ufficiale » di teologia (BOLIN, II, p. 85).

[44] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*¹, I, p. 74.

[45] *Ibid.*, p. 74.

[46] *Ibid.*, p. 74.

È questa una definizione dell'individuo universale ben diversa da una deduzione meramente logico speculativa dei singoli momenti di una fenomenologia dello spirito religioso. Strauss conserva il rapporto hegeliano tra *Vorstellung* e *Begriff*: la prima come modo immaginifico (e quindi mitico) di prendere coscienza del secondo; ma a questo punto, si sovrappone ed interviene sull'impianto hegeliano la particolare concezione (storica, critica ed empirica) che Strauss dà dell'hegelismo per quanto attiene al giudizio da portare su di un fenomeno religioso: rifiutandosi di operare una semplice e banale trascrizione speculativa, quale era quella della destra hegeliana e soprattutto di B. Bauer, Strauss sostanzia di rilevanti elementi *empirici* la definizione dell'universale [47]. Ed è evidente che, a partire da simili posizioni, la religione non può essere se non criticata in quanto produzione inconscia di rivestimenti immaginifici e mitici del concetto.

Strauss, seppur ottimista sulle conseguenze che l'opera avrebbe avuto per la propria carriera accademica, sembra tuttavia aver avvertito l'incompatibilità tra il proprio metodo storico critico ed il rispetto della religione tradizionale e positiva, rispetto che costituiva elemento insopprimibile di uno stabile inserimento in una struttura (quale era lo *Stift*) intesa soprattutto alla formazione di giovani ecclesiastici. Subito, sin da ora, insiste non poco su quella che sarà la sua linea di difesa: la mia opera, dichiara, non è prodotto arbitrario ed individualistico, isolato, bensí il frutto naturale e prevedibile di un secolare processo critico alla sacra scrittura [48]. E forse è ancora per velare (in primo luogo a se stesso?) quella incompatibilità che egli qui dichiara *inutile* proprio quella che sarà la maggior variante della seconda edizione della *Vita di Gesú*: un'esposizione preventiva e sistematica, da farsi nella « *Einleitung* »,

---

[47] Gli aspetti storico critici ed empirici appaiono molto chiaramente anche nelle ultimissime righe della « *Einleitung* » (*ibid.*, pp. 75-76), dove Strauss dichiara che, visto che ciò che la sua opera si propone è la trattazione di documenti e monumenti storici dati, quali sono i vangeli, ogni suddivisione aprioristica in capitoli o paragrafi in base a criteri logico deduttivi sarebbe inutile e dannosa. Quello è compito che spetta all'autore di opere filosofiche, precisa, certo riferendosi idealmente ad opere come quella *Enciclopedia* di Rosenkranz che egli aveva da simile punto di vista criticato. Strauss, dunque, anche se non si pone l'obiettivo teoretico di riformare sostanzialmente la filosofia hegeliana, tuttavia distingue — forte della propria interpretazione storico-critica della filosofia di Hegel — tra la propria impostazione e quella deduttivistica o sistematizzatrice di un B. Bauer prima maniera o persino di un Rosenkranz (che agli occhi di D. F. Strauss era assai meno deduttivista di B. Bauer. Cfr. cap. VI del presente studio).

[48] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, p. 75.

dei criteri interni ed esterni che permettono di ravvisare la fattiva presenza del mito [49]. Ora, nel 1835, egli chiaramente vuol porre l'accento soprattutto sui legami tra la propria opera e la critica evangelica ad essa anteriore.

Quanto all'amplissimo testo della trattazione vera e propria della vita di Gesú, sarebbe inutile oltre che impossibile esporlo qui analiticamente. Basterà certo qualche esempio della riduzione metodologica operata dall'autore, tanto piú che questi non fa che applicare e riapplicare sempre lo stesso meccanismo. Si veda ad es. nella sezione dedicata alla « Storia della nascita e della fanciullezza di Gesù » [50], il secondo capitolo, riguardante la discendenza davidica di Cristo. Strauss esamina dapprima [51] le genealogie date dai vangeli, mostrando come siano assolutamente strampalate ed insostenibili da un punto di vista storico, non atte a formare un'unica catena che, di padre in figlio e partendo dal tempo di Davide, giunga sino al periodo nel quale i vangeli stessi collocano la nascita di Gesù. Ogni volta che discute ed analizza un passo od un episodio, Strauss esamina anche la concezione espressa a quel proposito dagli altri esegeti, mostrando come essi non siano riusciti a dare una fondazione storica ai documenti evangelici. Segue poi un paragrafo [52] nel quale mostra come e quando i testi si contraddicano tra di loro, ed analizza, criticandoli, i vari tentativi di conciliazione compiuti. Infine, tira le fila ed afferma che le genealogie non hanno valore storico [53], bensí carattere mitico, come dimostra il fatto che esse presentano una vistosa ed assolutamente inoppugnabile analogia con una convinzione religiosa sentita dal popolo d'Israele. Secondo le profezie dell'antico Testamento, infatti, il messia non poteva non nascere dalla stirpe di Davide. Queste genealogie hanno anche una base storica, si chiede Strauss? Sí:

> « Gesú, personalmente o attraverso i suoi discepoli, ha dato, anche a coloro che erano di mentalità rigidamente ebraica, un'impressione di messianicità tanto viva, che essi non dubitarono che anche il profetico carattere distintivo rappresentato dalla discendenza davidica dovesse essere in lui presente, e piú di una penna si mosse per giu-

---

[49] *Ibid.*, p. 75.

[50] *Ibid.*, pp. 77 sgg.

[51] *Ibid.*, « § 16: Le due genealogie di Gesú considerate senza rapporto tra di loro » (pp. 105-115).

[52] *Ibid.*, « § 17: Comparazione di entrambe le genealogie. Tentativi di risolvere le loro contraddizioni » (pp. 115-126).

[53] *Ibid.*, « § 18: La non storicità delle genealogie » (pp. 126-128).

stificare, mediante una indicazione genealogica di questo carattere distinto, il di lui riconoscimento come messia » [54].

Cosí, dopo aver dimostrato la inconsistenza delle esegesi razionalistiche e sovrannaturalistiche, Strauss taglia il nodo gordiano delle mille ed una aporie e contraddizioni con il mito. Analogamente sono ridotti a mito la verginità di Maria, il fatto che Gesù fosse figlio unico, l'incontro tra Maria ed Elisabetta e via via tutta la narrazione evangelica sia dei tre sinottici sia di Giovanni [55].

L'opera è insomma concepita secondo criteri critici rigidamente empirici, sorretti dalla lezione filologica del testo, dalla disamina di monumenti storici e dalla discussione della bibliografia esegetica. Siamo molto distanti, ad es., dagli studi di Hegel giovane sulla figura di Gesú e le origini del cristianesimo, scritti nei quali il filosofo mostra di avere interessi soprattutto filosofici, e viene elaborando, mano a mano, la propria concezione della dialettica. Anche un tema tanto suggestivo, soprattutto per un hegeliano, come la formazione di Gesù [56], non offre il destro a nessuna considerazione squisitamente filosofica su di una concezione religiosa, quale quella cristiana, che superi in forza dell'amore la contraddizione tra finito ed infinito, tra legge (dovere) e grazia, realizzando una nuova unità del divino e dell'umano: tutti problemi, questi, che avevano lungamente occupato Hegel giovane. In Strauss nulla di tutto ciò: ci si limita ad una rigorosa analisi critica delle fonti, unicamente intesa a dimostrare la inattendibilità storica delle scritture e a ridurre a miti proprio gli aspetti divini e messianici che un B. Bauer avrebbe dialettizzato nel *Begriff*. Di Gesù giovane Strauss si limita a mostrare il carattere mitico della discussione con i dottori del tempio [57],

---

[54] *Ibid.*, p. 128.

[55] Per quanto concerne il vangelo giovanneo, l'esposizione del punto di vista straussiano che qui è stata fatta vale solo per la prima (1835-1836), la seconda (1837) e la quarta (1840) edizione. La terza merita infatti, su questo punto particolare, un discorso a parte, a proposito delle varianti che la distinguono dalle altre. Essa venne preparata da Strauss mentre si profilava concretamente la possibilità di un reinserimento — sempre a Zurigo — nella vita accademica. Strauss fu quindi indotto a fare sostanziali concessioni sul quarto vangelo, escludendo, salomonicamente, che si potesse dichiararlo autentico, ma anche che si potesse, allo stato delle ricerche, dichiararlo falso. Tramontata la possibilità di insediarsi sulla cattedra zurighese, la quarta edizione ripristina in tutto e per tutto le lezioni della seconda.

[56] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, « § 39: La formazione spirituale di Gesú » (pp. 298 sgg.).

[57] *Ibid.*, §§ 36-37, pp. 279-294.

laddove B. Bauer avrebbe detto, ad es., che quella discussione, che mise in imbarazzo i saggi della vecchia sapienza ebraica, è reale in quanto prova necessaria della superiorità dello spirito (dialettico, ovviamente!) sulle astrazioni formali e formalistiche del concetto di Dio e di infinito che venivano facendo i farisei.

Il procedimento di Strauss è sempre identico: inconsistenza delle fonti, contraddizione tra i vangeli ed all'interno di uno stesso vangelo, impossibilità storica o naturale degli avvenimenti narrati (ad es. l'impossibilità storica che il censimento ordinato da Augusto abbia avuto luogo nell'anno in cui lo colloca l'evangelista, ed in quel modo; oppure l'impossibilità naturale — ecco qui di nuovo l'influenza dell'illuminismo — di un digiuno di quaranta giorni), dimostrazione che il fatto preteso storico o realmente accaduto (ad es. la nascita da una donna vergine, o la discendenza davidica) affonda le proprie radici nelle credenze israelitiche dell'antico Testamento, ed infine conclusione che il fatto stesso è un mito forgiato dalla coscienza del popolo ebraico (a volte a partire da una base storica simile a quella che abbiamo illustrato a proposito del mito della discendenza davidica) sotto l'influsso della convinzione che Gesú fosse colui di cui avevano profetizzato le scritture.

La caratterizzazione prevalentemente storica e densa d'empirismo filologico dell'opera risulta chiaramente soprattutto, come si è già detto, quando Strauss affronta gli aspetti della vita del fondatore del cristianesimo che maggiormente avevano sollecitato la speculazione della scuola hegeliana. Si vedano ad es. i paragrafi dedicati agli appellativi di « figlio dell'uomo » e « figlio di Dio », nel corso dei quali Strauss evita qualunque riferimento di carattere speculativo dialettico [58], limitandosi ad

---

[58] Cfr. *ibid.*, « § 57: *Jesus* ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου» (pp. 463-469); « § 59: *Jesus als* ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ » (pp. 478-482). Quest'atteggiamento di Strauss è tanto piú rimarchevole, in quanto certo non gli mancavano esempi che lo sollecitassero in tutt'altra direzione, ad es. in G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (a cura di P. MARHEINEKE), Berlin, 1832[1], 2 voll., II, pp. 234 sgg.; K. ROSENKRANZ, *Encyclopädie...*, ed. cit., pp. 38 sgg. e 148 sgg.; P. MARHEINEKE, *Dogmatik*[2], ed. cit., pp. 174 sgg. La posizione « ufficiale » alla quale giungevano queste speculazioni di Hegel e della scuola sulla religione cristiana e l'incarnazione di Dio è la seguente: se diciamo che Dio è spirito, ne consegue che, essendo spirito anche l'uomo, Dio ed uomo non sono due alterità assolute. Inoltre definendo Dio come spirito implicitamente affermiamo ch'egli non è altro in modo assoluto dalla finità, bensí è essenza infinita che pone questa finità come propria estrinsecazione (*Entäusserung*) per poi da essa ritornare in sé e per sé; anche da questo punto di vista, dunque, Dio ed uomo non sono alterità assolute, bensí l'uomo è il porsi di Dio fuori di sé che poi, tramite questa estrinsecazione, giunge al proprio

osservare che si tratta di appellativi generici, diffusi in tutta la tradizione religiosa orientale. Cosí quando esamina la figura di Gesù che predica il « *regnum coelorum* » in contrapposizione alle aspettative anche politiche e nazionali che il popolo ebraico legava alla venuta del messia, nella *Vita* non troviamo nessun accenno a sviluppare un'opposizione di carattere filosofico tra la concezione « finita » degli ebrei e quella « infinita » di Cristo, laddove il giovane Hegel, ad es., aveva lungamente insistito proprio su questi aspetti [59]. Strauss si limita invece a qualche rilievo storiografico ed empirico: una semplice riconduzione della βασιλεία τῶν οὐρανῶν evangelica al contesto storico concreto del popolo d'Israele (pur non senza lasciare un certo margine di incidenza alla personalità stessa di Gesù), per cui, nella mente di Cristo, essa era ancora la concezione tradizionale, teocratica, seppur spiritualizzata e no-

---

in sé e per sé. L'autentico e vero essere di Dio, dunque, non è né Dio in sé, né l'uomo in sé, bensí il Dio-uomo, la congiunzione dialettica di finito ed infinito. La filosofia della religione di Hegel, Marheineke e Rosenkranz, dunque, vede nell'incarnazione divina in Gesú Cristo il « concreto » realizzarsi d'un teleologico cammino della divinità verso un in sé e per sé, che viene raggiunto mediante l'estrinsecazione. L'idea della congiunzione di finito ed infinito, dell'uomo e di Dio, *deve* allora verificarsi anche concretamente e storicamente; ecco allora il « figlio dell'uomo » essere al tempo stesso anche « figlio di Dio », e realizzare concretamente la convivenza, meglio, l'intima unione delle due nature. Teorizzazioni deduzionistiche di questo tipo mancano *del tutto* in Strauss.

[59] Caratteristica da questo punto di vista l'opera di G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christenthums und sein Schicksal*, raccolta nelle *Theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, a cura di H. NOHL, Tübingen, 1907, pp. 241-342; è questa, delle difficili del giovane Hegel, opera tra tutte difficilissima; in essa l'autore studia la dialettica di concetti quali il peccato, la legge, il perdono, la comunità, il culto etc. Anche nell'opera G. W. F. HEGEL, *Das Leben Jesu* (*ibid.*, pp. 73-136), pur non ritrovandovisi i tormentatissimi studi dialettici dell'altra, siamo ben lontani da una problematica qual è quella straussiana, mancando un'analisi strettamente filologica e storiografica del testo evangelico. L'opera di Hegel è una ritrascrizione moraleggiante, d'andamento kantiano, della vita terrena di Gesú (scrivo d'andamento kantiano, ma non voglio con questo minimamente entrare nel merito della spinosissima questione se questo testo sia dovuto alla penna di un Hegel fortemente influenzato dal kantismo o a quella di un Hegel impegnato in un mero « esercizio », come pensa T. HÄRING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Leipzig-Berlin, 1928-1938, 2 voll., I, pp. 183 sgg.). Piuttosto che a Strauss, questi testi giovanili di Hegel fanno pensare, spesso con somiglianze addirittura sbalorditive, ad una posizione quale sarà quella di L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig, 1841, cioè ad una posizione culturale che anziché ad una dissoluzione filologica dell'attendibilità dei vangeli come monumento storico mira ad una riduzione antropologica della religione, cioè a disvelare la radice storica ed umana del fenomeno religioso e del culto.

bilitata da ciò che era proprio della sua visione del mondo etico religiosa [60].

Con gli esempi di riduzione mitologica riferiti, voglio soprattutto sottolineare la particolare angolatura storico empirica nella quale Strauss si pone, pur conservando la impostazione filosofico teologica hegeliana; *non* voglio però affermare, lo ripeto, che questa analisi erudita e testuale *rompa totalmente* con la tradizione hegeliana stessa. Seppur rari, non mancano infatti nell'opera di Strauss temi « filosofici » della teologia hegeliana, ad es. l'opposizione tra Gesù e Mosé [61], nella quale si riflette anche l'opposizione tra nuovo ed antico Testamento che era, come si può capire, problema della massima importanza allora, soprattutto dal punto di vista di una politica culturale. Occorre infatti tener presente che Hegel era già scomparso da qualche anno e che nella facoltà teologica di Berlino stava sempre piú affermandosi la stella (artificiale, invero) di Hengstenberg, osteggiato da Altenstein ma potentemente appoggiato dal principe ereditario, il « romantico », come lo chiamerà Strauss [62]. La bandiera di Hengstenberg, il suo cavallo di battaglia, era proprio la difesa in blocco della rivelazione, con il rifiuto di una distinzione sostanziale tra antico e nuovo Testamento. Il punto era anzi tanto importante, che costituirà il primo movente del passaggio di B. Bauer dalla destra alla sinistra: sarà per aver negato, Hegel alla mano, che i due Testamenti siano identici nel loro contenuto rivelato, e per aver

---

[60] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*[1], I, pp. 491-494.

[61] *Ibid.*, « § 63: Il rapporto di Gesú con la legge mosaica », pp. 494-502.

[62] D. F. Strauss, *Der Romantiker auf der Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige. Ein Vortrag*, Mannheim, 1847. Questa breve operetta segnò il rientro di Strauss sulla scena letteraria dopo il « matrimonio », come diceva. Da quell'opera in poi e sino all'assopimento dell'ondata rivoluzionaria che si abbatté sulla Germania nel marzo del 1848, Strauss si occupò soprattutto di pubblicistica politica, come esponente della tendenza liberale moderata. In quest'arco di attività si inseriscono le seguenti opere: D. F. Strauss, *Sechs theologisch-politische Volksreden*, Stuttgart und Tübingen, 1848; si tratta di sei discorsi tenuti, in qualità di candidato all'assemblea nazionale del 1848, tra il 17 ed il 28 aprile 1848, che però non valsero ad ottenergli l'elezione, nonostante che, come appare già dal titolo, Strauss tentasse di trarre profitto anche dalla fama che anni prima si era conquistato in campo teologico, onde tramutarla in un prestigio di liberalesimo politico. D. F. Strauss, *Judenverfolgung und Judenemancipation*, in « *Jahrbücher der Gegenwart* », n. 30, aprile 1848, pp. 117-119; D. F. Strauss, *Der politische und der theologische Liberalismus*, Halle, 1848. In quest'atmosfera s'inserisce anche, seppur solo parzialmente, il citato D. F. Strauss, *Ch. Märklin...*, che scritto, come si è detto, tra il 1849 ed il 1850, dedica largo spazio all'attività politica, in larga misura affine a quella svolta da Strauss, dell'amico scomparso.

vivacemente contrastato su questo specifico aspetto i lavori di Hengstenberg, che B. Bauer si vedrà chiudere in faccia la prima delle molte porte che poi gli si chiuderanno dinnanzi: gli venne precluso l'inserimento nella facoltà teologica di Berlino, e venne trasferito a Bonn (1839).

Orbene, su questo punto Strauss è chiaramente dalla parte degli hegeliani; tuttavia, anche qui egli smorza ogni teorizzazione a carattere speculativo, e considera la differenza tra Gesú e Mosé piú un dato storico incontestabile che non l'occasione di teorizzazioni filosofiche; anzi, non manca di sottolineare che *de facto* Gesù era su di un terreno molto dissimile da quello di Mosé, ma che, ciò nonostante, la completa e totale contrapposizione che nei vangeli vediamo esser fatta tra la legge cristiana e quella mosaica è dovuta soprattutto al fatto che, essendo la rottura tra le due forme religiose ormai acquisita, gli estensori dei vangeli davano il massimo risalto agli aspetti non mosaici della predicazione messianica. Un altro esempio della particolare collocazione di Strauss all'interno della scuola hegeliana è che su di un altro punto di non piccolo momento per essa, cioè se il cristianesimo fosse religione riservata da Gesú solo al popolo eletto o aperta anche ai gentili, l'autore presenta di nuovo la consueta analisi testuale ed empirica, affermando, testi alla mano, che Gesú *non pensava affatto* ad una predicazione universale [63].

Si potrebbero moltiplicare a volontà gli esempi di questo atteggiamento storico empirico di Strauss [64] ma credo che sia inutile insistere ulteriormente.

---

[63] *Ibid.*, « § 64: Ampiezza del piano messianico di Gesú. Rapporto con i gentili » (pp. 502-507).

[64] Molto indicativa a questo proposito l'analisi straussiana del discorso della montagna, o delle beatitudini, che era stato, ovviamente, il pezzo forte delle speculativizzazioni dialettiche del messaggio evangelico, a partire da quando proprio su di esso lo stesso Hegel, giovane, aveva dato corpo, o cominciato a darlo, alla dialettica. Si veda ad es. in G. W. F. HEGEL, *Der Geist des Christenthums...*, ed. cit. Esaminando il problema delle modificazioni che il messaggio di Gesú arrecò al concetto ebraico della legge mosaica, Hegel si addentrava ivi in un'analisi del concetto di *Ganzheit* che chiaramente prelude ad una struttura dialettica del pensiero, ed in parte già la realizza (pp. 266 sgg. Questo testo hegeliano è degli anni 1798-1799). In Strauss nulla di tutto questo; il paragrafo dedicato all'analisi del discorso della montagna (« § 72: Il discorso della montagna », pp. 569-587) è un'analisi minuta e pedante delle varie versioni del discorso tramandate dai vangeli; analisi efficacissima, che mette spietatamente in luce tutte le discrepanze cronologiche, topologiche, contenutistiche, etc. tra i vangeli; viene inoltre — come nella *Aufklärung* — criticata la stessa possibilità di parlare alle turbe da una montagna. L'attendibilità storica del testo viene dissolta, senza che il nostro autore, che pure era hegeliano, spenda pa-

Licenziando il primo volume dell'opera, Strauss scriveva una breve prefazione (data: Tubinga, 24 maggio 1835). È interessante soffermarsi su queste poche pagine, perché in esse Strauss naturalmente è portato a riaffrontare, dopo la severità analitica della ricerca vera e propria, problemi di carattere filosofico generale. I punti da mettere in luce sono: *a*) la posizione di Strauss rispetto alla cultura filosofica, in senso stretto, del tempo; *b*) il giudizio che egli dà sul carattere rivoluzionario o meno, dal punto di vista dell'esegesi evangelica, della propria opera; *c*) la collocazione che egli si sforza di dare al mito rispetto alle verità accettate dall'ortodossia luterana.

Quanto al punto *a*, Strauss da un lato si pone chiaramente nel solco della tradizione esegetica d'ispirazione soprattutto razionalistica (e quindi nel solco della *Aufklärung*), e dall'altro rivendica il merito di aver portato innanzi i risultati che erano già stati acquisiti. Questa rivendicazione è fatta in nome di un'argomentazione tipica della scuola hegeliana: risoluzione delle contraddizioni implicite nella posizione culturale precedente mediante una coerentizzazione dei suoi elementi *immanentistici* (cioè radicalizzazione degli spunti di immanenza in essa contenuti): la moderna tradizione esegetica razionalistica, afferma Strauss, aveva *solo parzialmente* eliminato il trascendentalismo proprio del luteranesimo ortodosso. Ma « la scienza » non può fermarsi a mezza via: questa espunzione del trascendentalismo *doveva* essere portata fino in fondo, essere radicalizzata, estremizzata. È ciò che Strauss pensa di aver fatto:

> « se la esegesi della chiesa antica prendeva le mosse dal duplice presupposto che i vangeli contenessero in primo luogo storia ed in secondo luogo, piú precisamente, storia sovrannaturale; se indi il razionalismo gettò via la seconda di queste premesse, tuttavia solo per mantenere ancor piú saldamente la prima, che in quei libri si trovasse storia autentica, anche se naturale, la scienza non può fermarsi a mezza via, lungo questo cammino, bensí *deve* lasciar cadere anche l'altra rappresentazione (*Vorstellung*; si ricordi il carattere hegeliano di questo termine, soprattutto se riferito, come qui è il caso, alla religione), e *deve* ricercare in primo luogo se ed in qual misura nei vangeli ci troviamo, in generale, su di un terreno ed un fondamento storico (corsivi miei) » [65].

---

role per il suggestivo susseguirsi di quelle coppie antitetiche di virtú e di beatitudini che certo dovevano affascinare un teologo od un filosofo formatosi in larga parte ad una tradizione dialettica che tanto amava costruire con gli « opposti ».

[65] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, p. V.

Questa insistenza sulla *necessità* logica (quasi ontologica) della sempre piú radicale immanentizzazione è indubbiamente da ricondurre alla formazione hegeliana dell'autore. Lo stesso dicasi per l'uso che viene fatto del concetto di *Vorstellung*. Ma in Strauss *c'è anche dell'altro*: la *critica*, come abbiamo già osservato, investe difatti la *Vorstellung* religiosa *per ridurla, non* per dialettizzarla speculativamente onde far rientrare dalla finestra l'ortodossia espulsa dalla porta.

Anche per quanto concerne il punto *b* vediamo come Strauss si ispiri alla propria formazione filosofica pur senza citare direttamente Hegel (che, ricordiamolo, non era profeta nella patria Tubinga; è tatticismo, questo silenzio straussiano?): egli dichiara di aver compiuto l'opera conscio della *conditio sine qua non* necessaria alla sua riuscita: « l'interiore liberazione del sentimento e del pensiero da certe pregiudiziali religiose e dogmatiche »; egli precisa inoltre che « questa (liberazione) è stata precoce appannaggio dell'autore mediante studi filosofici » [66]. Col che riappare ancora una volta, e con chiarezza estrema, la convinzione, che i « genî » avevano mostrato possedere sin dal periodo dello *Stift*, di essere *al di fuori* delle premesse di una teologia in senso proprio. Ma esser fuori delle premesse teologiche, cioè guardare alla fede con occhio laico da filosofo (seppur della religione), senza nessuna preoccupazione *pregiudiziale* d'armonizzare ed assolutizzare *entrambe* le sfere, è già *atteggiamento di sinistra*: cioè una concezione della filosofia che è *critica* (nel senso piú volte precisato) verso l'oggetto che tratta (in questo caso sempre ancora le pregiudiziali teologiche suggerite dalla *Vorstellung* religiosa). E, con giovanile baldanza, Strauss lancia una vera e propria sfida alla teologia; a quanto riportato sopra, aggiunge infatti (parlando di sé in terza persona):

> « I teologi trovino pure non cristiana questa mancanza di premesse della sua opera; egli trova non scientifiche le premesse, basate sulla fede, delle loro » [67].

Ma Strauss, e questo è il punto *c*, era ripetitore allo *Stift* ed aspirava ad una cattedra di teologia [68]. E infatti se da un punto di vista

[66] *Ibid.*, p. VI.

[67] *Ibid.*, p. VI.

[68] Per quanto nei semestri precedenti Strauss avesse tenuto lezioni di filosofia, egli si considerava, e si considererà sempre, nel periodo qui preso in esame, un teologo. Non nel senso della teologia ortodossa, ovviamente, bensí nel senso di una teologia « critica », cioè di una formazione scientifica applicata soprattutto alle varie discipline teologiche (esegesi delle scritture, storia della chiesa, storia della dogma-

hegeliano critico, rifiutava la validità storica dei monumenti scritti del cristianesimo, non per questo — fin qui, almeno — respingeva *ipso facto* anche il *contenuto spirituale* di questa religione. Poggiandosi su di una filosofia della storia d'ispirazione hegeliana, egli ammetteva che la narrazione evangelica, anche se mitica, avesse introdotto nel mondo dell'uomo un principio assolutamente nuovo e religioso (seppur di religiosità laica, ripetiamo): l'unione dell'umano col divino; principio che dapprima venne affermato come mito, e poi divenne filosofia (il *Begriff* che prende il posto della *Vorstellung* inverandola, come nella filosofia hegeliana). Seppur sotto la scorza del mito, da codesto punto di vista il cristianesimo può quindi esser considerato una « rivelazione » di verità eterne (in quanto metafisiche). Storicamente, dunque, le posizioni dell'hegelismo straussiano verso la religione che Hegel aveva proclamata assoluta furono principalmente due: l'affermazione che la religione si dissolve in filosofia (quindi l'affermazione di un ateismo affine a quello feuerbachiano: filosofico, antropologico ed immanentistico) oppure una posizione moderata, in certo modo mediana tra questa e quella speculativa della destra: quella espressa dalla a noi già nota teoria straussiana della *doppia verità*: il cristianesimo non è religione assoluta in quanto nessuna religione può essere assoluta (questo è il punto fermo che separa l'hegelismo critico da quello della destra), tuttavia esso presenta sotto forma immaginifica (e quindi adatta al popolo, alla comunità dei fedeli incolti, diceva già il vicario di Klein-Ingersheim) un patrimonio di verità che solo il filosofo può intendere appieno nella forma rarefatta del *Begriff*.

Nella prefazione al primo volume della *Vita di Gesú* Strauss fa propria quest'ultima soluzione, non discostandosi, quindi, dalle varie prese

---

tica etc.). Anche questa ostinazione a considerarsi teologo, mentre pure preparava la dissoluzione della teologia, è indice della sua buona fede e di quanto fosse preda egli stesso dell'ambiguità della *Versöhnung* hegeliana. Anche dopo la propria espulsione dallo *Stift* Strauss rifiuterà di prendere in seria considerazione la possibilità d'insegnare filosofia, anche quando coloro che si opporranno (per motivi ortodossi) alla sua chiamata alla facoltà di teologia di Zurigo, sembreranno favorevoli ad una chiamata per la facoltà di filosofia (cfr. A. HAURATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, pp. 329 sgg.). Una conferma di questo atteggiamento abbiamo nel *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*: il 27 maggio 1838 Vischer scriveva al nostro da Tubinga, annunciandogli che Baur gli suggeriva di chiedere un posto come libero docente di filosofia all'università di Heidelberg (dove avevano insegnato Hegel e Daub, ed ancora insegnava Paulus), suggerimento che Viscer fa proprio (I, p. 59). Nella risposta, del 2 giugno, Strauss ringrazia dell'interessamento ma dichiara di non sentirsela di ripiegare dalla teologia alla filosofia (*ibid.*, pp. 60-61).

di posizione moderate che già gli abbiamo visto enunciare in passato. Ma fra poco, sotto la spinta degli avvenimenti, comincerà per lui un'altalena di radicalismo e moderatismo, dandoci modo di costatare concretamente il fatto indubbio che la formazione della sinistra hegeliana fu dettata *anche*, seppur *non esclusivamente*, da un complesso di situazioni esistenziali, dal particolare e concreto modo in cui Strauss ed i suoi amici reagirono alla generale situazione storica della Germania restaurata. Per ora Strauss è decisamente, e certo in buona fede, per la tesi moderata, tanto da giungere a prospettare la possibilità di ritradurre (hegelianamente) sul piano filosofico i dogmi fondamentali del cristianesimo:

> « L'autore — scrive infatti — sa che il nocciolo interno della tesi cristiana è del tutto indipendente dalle proprie ricerche critiche. La nascita sovrannaturale di Cristo, i suoi miracoli, la sua resurrezione ed ascesa al cielo restano verità eterne, per quanto la loro realtà di fatti storici possa venir messa in dubbio »[69].

L'esiguità di questo tentativo per salvare la dottrina della doppia verità, tentativo affidato pressoché a questa sola frase appetto delle circa ottocento pagine (il primo volume dell'opera) di analisi e riduzioni rigorose e spietate, testimonia, indirettamente, del fatto che il nostro era assolutamente certo che la *Versöhnung* fosse possibile, e che bastasse annunciarla perché venisse accettata dai suoi superiori. Forse, si può dire, pensava che i suoi ex professori avrebbero letto solo la prefazione del ponderoso volume. Certo è comunque ch'egli allora era in buona fede, che credeva alla possibilità del recupero e che non aveva ancora preso coscienza dell'ambiguità insita nella filosofia della religione hegeliana. Quando poi, nel 1839, attuerà questo tentativo di recupero, il suo sarà un compromesso cosciente, giacché nel frattempo era giunto a chiarezza sul fatto che la predicazione hegeliana poteva essere usata sia criticamente sia acriticamente (per « recuperare » l'ortodossia, appunto). Ora però questo cinismo non è ancora penetrato in lui. Strauss non sospettava che la sua opera avrebbe stroncato sul nascere, e per sempre, la sua tanto promettente carriera accademica di ex *primus*. Anche per lui invece ci fu il destino di tutta la sinistra: restare fuori dalle università, all'opposizione culturale e politica.

---

[69] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, p. VII.

§ 4. - Espulsione dall'università.

Immediatamente dopo la pubblicazione del primo volume della *Vita di Gesú*, Strauss si trovò imputato di un procedimento amministrativo e disciplinare [70], nel corso del quale gli fu almeno formalmente concesso

[70] Sin da subito dopo l'apparizione del primo volume vi furono repliche, confutazioni, maledizioni etc. L'opera andò a ruba, tanto che un anno dopo Strauss già stava lavorando alla seconda edizione; nessun teologo « ufficiale » aveva mai avuto il successo di cui godette questo giovane autore trattato da eretico e scomunicato, preso di mira da stuoli di benpensanti (un elenco, anche se sommario, di queste repliche è contenuto in A. Hausrath, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, pp. 189-190). L'espulsione dallo *Stift* venne attuata a tempo di primato. La prefazione del primo volume di *Das Leben Jesu*[1] è del 24 maggio 1835, ed è quindi da presumere che giungesse nelle librerie (e nelle mani delle autorità) verso i primi di giugno (cfr. A. Hausrath, *ibid.*, I, p. 174); già l'11 giugno il consiglio dell'istruzione, nella persona di C. C. Flatt (un allievo della scuola di Storr. Cfr. K. Klüpfel, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, ed. cit., pp. 231 sgg.) firmava l'atto che metteva in moto la macchina delle sanzioni amministrative contro Strauss, convocando in « tribunale » i professori ordinari di teologia protestante (quindi anche Steudel ed Eschenmayer, due antistraussiani decisi, come apparirà dalle loro repliche all'opera di Strauss; tra Eschenmayer e Strauss c'era anche la ruggine che sempre rimane tra un ex maestro ed un ex allievo, dopo che nei primi mesi di soggiorno a Tubinga Strauss era stato vicinissimo al docente), con la partecipazione anche di due straordinari, Baur e Schmid. Questo consesso diede il proprio responso molto sollecitamente: il 20 giugno; responso almeno parzialmente favorevole a Strauss, in quanto sottolineava come l'opera si ricollegasse a tutta la tradizione esegetica degli ultimi decenni, in particolare al razionalismo. Baur si dichiarò contrario ad ogni provvedimento disciplinare contro l'autore; Steudel lo sollecitò. Su questa base che, oggettivamente, lasciava ancora adito ad un compromesso, il consiglio all'istruzione del Württemberg inviò una lettera a Strauss, invitandolo a rispondere alle seguenti domande: *a*) come pensava poter armonizzare le proprie convinzioni con la qualità d'insegnante in un istituto che perseguiva esclusivamente, o quasi, la formazione di ecclesiastici?; *b*) come si configurava a suo avviso, dopo la pubblicazione dell'opera, la sua collocazione giuridica di aspirante ad una carica ecclesiastica, fosse pure nell'insegnamento? Evidentemente il consiglio dell'istruzione cercava di ottenere da Strauss risposte che comportassero da parte sua una rinuncia spontanea al posto di ripetitore. Questi però eluse la trappola; la sua risposta venne dettata l'11 luglio e spedita il 12, e che l'ottimismo in essa dimostrato sulla possibilità di conciliare le posizioni culturali espresse in *Das Leben Jesu* con la propria posizione d'ecclesiastico ed accademico non fosse di maniera, è dimostrato non solo dalla sicurezza con cui aveva pubblicato il I volume e dalla esiguità, direi quasi irrisorietà, di quell'accenno « positivo » che concludeva pagine e pagine di critica spietata, bensí anche dalla già ricordata lettera privata che da Tubinga indirizzò a Georgii lo stesso 11 luglio, ove scrive: « le tue lettere mi trovano certo qui, poiché se dovessi anche udire che a causa della mia opera da poco apparsa fossi stato cacciato dall'impiego, non crederci; mi è solo giunta una comunicazione del consiglio all'istruzione, che chiede in quale misura le concezioni di quel libro siano compatibili con il mio posto in un istituto per la formazione di

di discolparsi. È proprio dall'autodifesa che l'ingenuità del suo ottimismo risalta piú chiaramente [71]. Essa è imperniata su tre capisaldi: *a*) l'affermazione che la *Vita di Gesú* non è opera estemporanea, dovuta ad un amore giovanile per il paradosso, bensí coronamento di due grandi filoni culturali: quello filosofico e quello storico critico; *b*) la possibilità di una ricostruzione *positiva* del cristianesimo; *c*) la formulazione esplicita della teoria della doppia verità.

Soprattutto nel primo punto la difesa di Strauss è molto abile, perché legando la propria opera allo sviluppo culturale dell'ultimo secolo (cosa questa che gli avevamo visto fare anche nella « *Einleitung* ») pone il consiglio all'istruzione del Württemberg di fronte ad un'alternativa difficile: o accettare la sua opera (valutandone soprattutto la possibilità di essere proemio di una ricostruzione positiva del cristianesimo) o dichiarare a chiare lettere l'esistenza di un divorzio, di un abisso incolmabile tra la tradizione teologica (che tanto doveva a Tubinga) ed i nuovi sviluppi culturali [72]. Optando per la seconda via, il consiglio del Württemberg diede un'ottima arma in mano al pietismo ed all'ortodossia piú bigotti, che difatti da quel momento in poi registrarono, almeno sul piano delle istituzioni, una vittoria dopo l'altra (esclusione dalle università di tutti gli eterodossi), sino ad avere partita completamente vinta con la salita al trono del piú importante stato luterano di Federico Guglielmo IV. Non per nulla Strauss fu per lungo tempo, praticamente sino al 1840-1841 (quando venne eclissato da B. Bauer e L. Feuerbach) una bandiera dell'opposizione culturale e politica [73]: la sua espulsione

---

ecclesiastici che in futuro, nell'insegnamento della dottrina, dovranno fondarsi sui vangeli. Anzi, oggi dovrei finalmente rispondere a questa domanda, e quindi chiudo » (*Briefe von David Friedrich Strauss an L. Georgii*, ed. cit., p. 8).

[71] D. F. STRAUSS, *Vertheidigungsschrift des Repetenten Dr. Strauss in Sachen seines Buches « das Leben Jesu », eingereicht bei dem Württembergischen Studienrathe*, in « *Beilagen* » (pp. 10-14) inserite in A. HAUSRATH, *Strauss un die Theologie seiner Zeit*, I.

[72] *Ibid.*, p. 10, si legge: « presentemente concezioni, come quelle da me espresse in meditata opera, non sono soltanto idee peregrine di un singolo, bensí risultati di tutta una direzione della scienza teologica ». Ed al termine dell'autodifesa Strauss diplomaticamente osserva che la sua espulsione significherebbe che soltanto chi avesse rinunciato alla scientificità può entrare nella carriera ecclesiastica; conclusione questa che sanzionerebbe l'esistenza di un distacco gravissimo tra chiesa e scienza (*ibid.*, p. 14).

[73] Non è a caso, ad es., che gli « Annali di Halle » abbiano sentito il bisogno di fare apparire un suo scritto sin dal primo numero della rivista, il citato D. F. STRAUSS, *Justinus Kerner*.

dallo *Stift* fu un momento cruciale dell'evoluzione culturale e politica della Germania restaurata.

Precisando (a proposito del punto *a*) con intenti apologetici concetti che già aveva espresso nella « *Einleitung* », Strauss esplicitamente si ricollega a due aspetti della cultura teologica del tempo: da un lato la filosofia della religione hegeliana, dall'altro la critica esegetica attuata soprattutto nel '700.

Per quanto attiene ad Hegel ed alla filosofia tedesca, Strauss ricorda che sin dalla fine del secolo XVIII (quindi pensa soprattutto a Kant) la filosofia e la teologia si sono sempre intrecciate l'una con l'altra, lavorando incessantemente la filosofia ad *idealizzare* (ridurre ad idee) gli aspetti « positivi » (in senso illuministico) del cristianesimo. Questo processo, precisa Strauss, venne esteso a tutto il *corpus* della dottrina cristiana dalla *Filosofia della religione* di Hegel [74], che è il piú maturo frutto di questa tendenza.

L'altra tradizione alla quale l'autore si richiama è dunque l'esegesi critica filologica della Bibbia. E qui (supponendo, evidentemente, che i membri del consiglio avessero letto la propria « *Einleitung* » sullo stato della questione evangelica), si limita ad affermare che la storicità dei vangeli è stata già in passato seriamente messa in forse da piú parti. In pratica, non aggiunge nulla a quanto gli abbiamo già sentito dire.

Sul punto *b*, cioè sulla possibilità di una ricostruzione positiva di quanto era stato distrutto, Strauss è ancora una volta molto laconico, quasi che si trattasse di questione pacifica che bastava enunciare, senza bisogno di una trattazione particolarmente approfondita ed argomentata per convincere i giudici che quella possibilità era reale. Unificando le due tradizioni, scrive, mi sono

> « appoggiato sulla convinzione filosofica che il contenuto della storia del nuovo Testamento è vero di per sé » [75]; per questo, aggiunge, ho potuto « lasciare che la loro (dei vangeli) forma storica fosse esaminata senza riguardo alcuno dalla critica » [76].

---

[74] Mentre Strauss scriveva queste righe, l'opera di G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*[1], era stata pubblicata da tre soli anni. L'opera hegeliana ebbe vastissima risonanza, e nel 1840 venne riedita, nominalmente ancora da P. MARHEINEKE, ma in realtà da B. BAUER, che ne terminò la revisione durante il primo periodo del proprio soggiorno a Bonn (si tratta della già citata edizione *Philosophie der Religion*[2]).

[75] D. F. STRAUSS, *Vertheidigungsschrift...*, p. 11.

[76] *Ibid.*, p. 11.

Questa verità « di per sé », osserva poi, non è intaccata nemmeno dalla riduzione a mito, poiché nella *Vita di Gesú* c'è distinzione tra il modo in cui riferisco i discorsi di Gesú e quello in cui indago su avvenimenti ed azioni: questi ultimi sono senz'altro ridotti a mito, mentre dei discorsi critico tutto ciò ch'è collegato ad avvenimenti ed azioni (ad es. che Gesú potesse veramente farsi intendere parlando dall'alto di una montagna, o anche di una semplice collina), ma non la loro « sostanza » di messaggio evangelico.

È questa ancora una volta la consueta ambiguità della mediazione hegeliana, della quale però *di fatto* Strauss aveva dato un'applicazione che respingeva la possibilità di un recupero del messaggio evangelico come « vero per sé ». È ben vero infatti che Strauss non riduce a mito il contenuto « sostanziale » del messaggio evangelico, ma nemmeno si può dire che lo esalti di per sé, positivamente. Rosenkranz, che Strauss aveva criticato, lo aveva fatto, dialettizzando il positivo in quanto tale, assumendolo nell'empireo della filosofia. Strauss, nel primo volume dell'opera, non l'aveva fatto mai, nemmeno quando aveva commentato espressioni evangeliche, come « il figlio dell'uomo », che vi si prestavano particolarmente bene. Il recupero positivo fu per Strauss (in questo periodo) piú l'enunciazione di una possibilità ed un progetto, che non una realtà: perché nella realtà la sua azione era critica e dissolutrice, del che egli mano a mano prenderà coscienza.

La domanda piú scottante rivolta dal consiglio a Strauss era però, in certo modo, a carattere personale (e rappresentava un tacito invito a dimettersi dal posto di ripetitore): come armonizzava egli le proprie convinzioni « scientifiche » con l'attività d'insegnamento volta a formare giovani che poi avrebbero dovuto recare il messaggio evangelico tra il popolo? — La risposta di Strauss è la stessa che già aveva data nel 1830-1831, quando scriveva a Märklin che non era il caso di lasciare lo stato ecclesiastico solo perché a chi era ancora al livello della *Vorstellung* non si poteva parlare nel piú vero linguaggio del *Begriff*[77]. Ma seppur teso a mostrare la conciliabilità tra le proprie convinzioni scientifiche e la propria attività didattica, Strauss anche qui interpreta la hegeliana distinzione tra rappresentazione e concetto in senso critico verso la prima, considerata senz'altro (anche in questa[78] apologia desti-

---

[77] *Ibid.*, pp. 12-14.

[78] Strauss cita come esemplare e normativo il proprio comportamento mentre era vicario a Klein-Ingersheim. La realtà smentirà il suo ottimismo, e fra qualche

nata al consiglio all'istruzione) forma inferiore e transeuente, non assoluta.

Ma tutto ciò non valse a nulla: il 23 luglio 1835 Strauss veniva allontanato dallo *Stift* e trasferito come insegnante di lingue classiche nel ginnasio di Ludwigsburg. Vi si recò nell'autunno, dopo aver ultimato, a Tubinga, il secondo volume della *Vita di Gesú* [79].

§ 5. - Strauss critico. Ulteriore collaborazione agli « Annali berlinesi ».

Tra il primo ed il secondo volume della *Vita di Gesú* apparvero anche due recensioni straussiane scritte per gli « Annali berlinesi ». Del resto i rapporti personali con quel Marheineke da cui pure scientificamente dissentiva, erano sempre stati ottimi [80]; testimonianza, questa, del fatto che la frattura fra destra e sinistra non era ancora venuta alla luce, benché si andasse sempre piú chiaramente delineando nei pensieri e nelle coscienze degli hegeliani [81].

---

mese, nella « *Schlussabhandlung* » a *Das Leben Jesu*[1], II, dirà esattamente il contrario.

[79] Le autorità ecclesiastiche ed accademiche furono inflessibili; rimaste deluse nella loro speranza che Strauss dichiarasse spontaneamente che non poteva piú restare allo *Stift*, nonostante gli avvertimenti di Baur e dello stesso Strauss sul pericolo di scavare un solco incolmabile tra chiesa e scienza, procedettero contro il giovane autore. Appena otto giorni dopo la lettera di Strauss, Flatt confermava nel suo rapporto al consiglio (20 luglio) che Strauss doveva essere espulso. Il 23 luglio Strauss si vide notificare il trasferimento d'autorità a Ludwigsburg, con la precisazione che si trattava di un provvedimento punitivo. Uno spiraglio ad un futuro riaccomodamento era forse lasciato aperto con il fatto che era stato trasferito sí, ma non in un ambiente del tutto ostile, dove egli fosse lo « scomunicato » e basta, bensí nella città natale. Strauss si sottomise senza proteste, almeno ufficiali, ma chiese ed ottenne di poter restare a Tubinga tutta quell'estate, sino all'apertura delle scuole, onde poter usufruire della biblioteca universitaria (per la messa a punto del secondo volume). Nell'ottobre scriveva la prefazione della seconda parte dell'opera: saranno le pagine che segneranno un deciso passo innanzi nella radicalizzazione della sua posizione, insieme con quelle, certo scritte negli stessi mesi o addirittura negli stessi giorni, della « *Schlussabhandlung* ».

[80] Il 26 agosto 1835, ancora da Tubinga, Strauss scriveva a Georgii di aver ricevuto una cordiale lettera da Marheineke, nella quale questi si complimentava con lui per la sua « utile » opera, ed imprecava contro la bigotteria e la cecità degli ortodossi (*Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 11). Strauss probabilmente non si aspettava i violenti attacchi che fra poco B. Bauer avrebbe sferrato contro *Das Leben Jesu* dalle colonne degli « Annali berlinesi ».

[81] Molto probabilmente scrisse queste pagine tra l'ottobre del 1834 e il maggio del 1835; sono però posteriori al II volume della *Vita di Gesú*. Si ricordi che

Nel primo di questi due brevi scritti [82] Strauss dà un saggio critico della concezione storiografica applicata nella *Vita di Gesú*: la recensione tratta infatti problemi di metodologia dell'esegesi biblica. Strauss osserva come Böhmer, nell'introduzione alla propria opera, avesse affermato

> « che l'esegeta in quanto tale non è né pio né ateo..., che non deve esser preda di pregiudizi dogmatici e non può imporli allo scrittore che interpreta » [83].

Affermazione questa che corrisponde all'atteggiamento storico critico che abbiamo visto esser stato adottato dallo stesso Strauss nella *Vita di Gesú*. Strauss però mostra [84] come, nonostante i buoni propositi, Böhmer abbia fatto intervenire nella propria analisi dei testi un elemento che non è né critico né storiografico: la propria fede cristiana.

Questo squilibrio tra propositi storiografici e realizzazione esegetica offre al giovane autore l'occasione per discutere in via generale quali debbano essere i rapporti tra critica e fede: è lecito, si chiede, distinguere nettamente tra ricerca storico critica (e filologia) e fede? Sí, risponde, appoggiandosi su di un'argomentazione del tutto hegeliana: occorre riferirsi, afferma, alle categorie logiche di identità e differenza, contenuto e forma, in rapporto alla religione. La risposta, essendoci nota l'interpretazione critica dell'hegelismo che il nostro autore propugna, è scontata: la sostanza, il contenuto del messaggio evangelico è salvo, poiché esso « altro non è, se non ciò che anche la filosofia dei nostri giorni riconosce ancora come vero » [85]. È il consueto appiglio ad una ricostruzione « positiva », che tende a salvare l'essenza della religione cristiana in quanto momento insopprimibile della filosofia (filosofia *überhaupt*, cioè hegeliana). Tuttavia, Strauss *non* intende questo salvataggio della religione cristiana come recupero dei suoi dogmi, o di qualche suo dogma, da ritrascriversi in linguaggio speculativo; quando infatti, su-

---

secondo D. F. STRAUSS, *Literarische Denkwürdigkeiten*, nell'ottobre del 1834 il grosso del materiale critico dell'opera maggiore era già pronto, e non aveva piú bisogno se non di risistemazioni parziali. Durante l'estate, probabilmente, mise solo a punto le note, e scrisse *ex novo* la prefazione e la « *Schlussabhandlung* ».

[82] D. F. STRAUSS, recensione a W. BÖHMER, *Theologische Auslegung des paulinischen Sendschreiben an die Kolosser*, Breslau, 1835, apparsa in « Annali berlinesi », n. 5 del luglio 1835, cc. 37-40; cito da *Charakteristiken...*, pp. 292-298.

[83] *Ibid.*, p. 294.

[84] *Ibid.*, pp. 294-296.

[85] *Ibid.*, p. 297.

bito dopo, dichiara che per quanto concerne la forma si riscontra « la piú radicale differenza tra l'esegeta ed il nuovo Testamento », per forma intende *tutto il tessuto narrativo dei vangeli e la concezione del mondo che ad esso fa da sfondo*: afferma infatti che questa differenza si basa sul fatto che « la intera visione del mondo del nostro tempo è diversa da quella degli ebrei al tempo di Gesú e degli apostoli » [86]. L'atteggiamento critico quale ha dunque da essere? Questo: « l'interprete piú indifferente verso questa differenza è il migliore » [87]. È ciò che gli abbiamo visto fare nella *Vita di Gesú.* In questo breve saggio per l'organo della scuola hegeliana ancora indivisa, si ha quindi modo di verificare la presenza di punti che ritengo basilari per interpretare ed esporre geneticamente il pensiero di Strauss: *a*) l'atteggiamento « indifferente », cioè storico critico, verso il testo sacro; *b*) il rifiuto di tutte le dialettizzazioni alla B. Bauer; *c*) l'interpretazione critica del metodo hegeliano, che tende a dissolvere in forma transeunte (mito) ciò che a ben vedere non era solo forma, ma anche « concezione del mondo », e quindi a respingere decisamente la pretesa della religione cristiana *in quanto tale* di essere assoluta, di restare parallela alla filosofia senza venir da questa mai criticata. Quanto al contenuto che deve essere salvato, è un'altra delle laconiche affermazioni di Strauss a favore della ricostruzione, e che sin'ora è sempre stata soltanto postulata come possibile, ma non mai compiutamente sviluppata; sarà sviluppata fra qualche anno, quando Strauss compirà l'estremo tentativo di entrare nella carriera accademica, nei *Zwei friedliche Blätter.*

Simile è la seconda recensione [88]. Commentando un libro di Mayerhoff, Strauss manifesta la propria consueta impostazione culturale, ed afferma:

> « Il risultato piú importante sarebbe senz'altro che al signor Mayerhoff fosse riuscito d'individuare in modo nuovo e certo l'autore degli atti degli apostoli e del terzo vangelo » [89].

---

[86] *Ibid.*, p. 297.

[87] *Ibid.*, p. 297.

[88] D. F. STRAUSS, recensione a E. T. MAYERHOFF, *Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Nebst einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte*, Hamburg, 1835, apparsa in « Annali berlinesi », n. 37, dell'agosto 1835, cc. 301-304. Le varie citazioni sono dalla riedizione della recensione contenuta in D. F. STRAUSS, *Charakteristiken...*, pp. 286-291.

[89] *Ibid.*, p. 286.

Invece non c'è riuscito perché non è stato capace di essere abbastanza ... negativo, cioè abbastanza indifferente di fronte alla necessità di tagliar via senza risparmio, nelle scritture, tutto ciò che appare insostenibile da un punto di vista di critica storica. L'affermazione è di particolare interesse per noi perché evidentemente si tratta di una indiretta difesa dall'accusa che la *Vita di Gesú* fosse eccessivamente « negativa ». Strauss scrive:

> « questo è appunto la peculiarità di una critica quale quella che si manifesta nel presente volume, che essa invero, stimolata dallo spirito critico del tempo, si sforza di liberarsi dai legami di opinioni tradizionali, ma — mancandole l'animo per resistere un istante solo nel dubbio di questa negatività — soltanto per reimpigliarsi immantinente, ancor piú profondamente e piú scomodamente di prima, in un'altra non meglio fondata opinione » [90].

Strauss si dichiara inoltre decisamente avverso a qualunque apriorismo, sia filosofico sia fideistico, in sede di critica storica: egli critica dunque il fatto che, nel giudicare dell'autenticità della attribuzione all'apostolo Pietro di una epistola, l'autore si sia lasciato guidare non da una disamina spregiudicata, bensí dalla pregiudiziale che la lettera avesse un contenuto adatto a Pietro in quanto 'apostolo della speranza' (trattasse, cioè, di argomento rispondente, come contenuto, alla virtú teologale della speranza, che la tradizione cristiana considera sia stata trattata precipuamente da Pietro) [91].

Questi due scritti non hanno arrecato nessun elemento nuovo, bensí soltanto un'ulteriore precisazione e verifica dell'atteggiamento culturale straussiano. L'impostazione di Strauss è giunta, in certo modo, ad un punto di equilibrio, espresso, se si vuole, soprattutto dalla teoria della doppia verità e dalla possibilità, che l'autore crede di avere aperta dinnanzi a sé, di una costruzione positiva da elevarsi sulle devastazioni della critica. Ciò che rimetterà in movimento la situazione sarà, oltre ad uno sviluppo interno del pensiero straussiano, ed intrecciato con questo, l'esperienza esistenziale che Strauss si appresta a vivere, che rifletterà in sé larga parte delle condizioni generali della Germania di quegli anni.

---

[90] *Ibid.*, p. 289.
[91] *Ibid.*, pp. 290-291.

§ 6. - VERSO IL RADICALISMO. IL SECONDO VOLUME DELL'OPERA.

Il secondo volume della *Vita di Gesú*[92] inizia con la trattazione di un tema allora particolarmente scottante; il miracolo. La spiegazione che Strauss dà degli avvenimenti miracolosi è in tutto e per tutto coerente con il metodo di riduzione mitologica: che Gesú, se era il messia, dovesse effettivamente compiere miracoli, appariva manifesto da tutta la tradizione della scrittura ebraica: per gli ebrei,

> « il messia era un secondo Mosé ed il maggiore dei profeti, ma di Mosé e dei profeti il sacro mito nazionale narrava miracoli d'ogni tipo »[93].

Non solo: il mito popolare precisava anche quali tipi di miracoli il messia avrebbe dovuto compiere.

> « Quest'attesa si pose come compito anche a Gesú, nella misura in cui si presentò e venne considerato dapprima come un profeta, e poi come messia quando, secondo molti passi già esaminati (...), da parte dei suoi avversari farisei gli veniva richiesto un σημεῖον »[94].

Strauss esamina e discute queste sollecitazioni farisaiche[95], per concluderne:

> « Secondo le notizie del nuovo Testamento, Gesú ha piú che soddisfatto a queste esortazioni che i suoi contemporanei facevano al messia »[96].

Segue poi, condotta con i criteri empirici già noti, la riduzione dei vari « tipi » di miracoli a miti: esorcizzazione di demoni, guarigione di lebbrosi, ciechi, paralitici etc.; i miracoli che Gesú compí a distanza, ad es., vengono ricondotti alla necessità che Gesú non fosse da meno dei molti profeti che avevano compiuto miracoli a distanza nell'antico Te-

---

[92] La prefazione è dell'ottobre 1835, ed il volume apparve nelle librerie in novembre; cfr. anche la lettera del 28 gennaio 1838 a Vischer, in *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 46. Il volume porta però la data del 1836. Il titolo con cui apparve fu D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Zweites Band,* Tübingen, 1836. Nelle citazioni uso l'abbreviazione: D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II.

[93] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, p. 1.

[94] *Ibid.*, p. 2.

[95] *Ibid.*, pp. 2-3.

[96] *Ibid.*, p. 3.

stamento [97]. Diversamente da Feuerbach, insomma, Strauss non indaga quale sia la radice antropologica in forza della quale l'uomo *crede* nel miracolo (per Feuerbach, questa radice è l'egoismo soggettivo). Strauss si limita a costatare che il miracolo faceva parte del mito nazionale ebraico, e che quindi appare del tutto ovvio e naturale che nel nuovo mito, quello evangelico, Gesú non solo compisse miracoli, ma ne compisse di determinati e precisi. Come già nel primo, cosí pure nel secondo volume la parte preponderante è dedicata a questa analisi minuta e spietata, che via via segue la vita di Gesú sino alla morte e resurrezione.

Ma, oltre alle circa settecento pagine di questo tenore (e sul procedimento delle quali rimandiamo all'esempio di riduzione a mito fatto nell'esposizione del primo volume) il secondo volume ne contiene anche una settantina di conclusione, la « *Schlussabhandlung* », che rappresenta quella che, secondo il piano redatto a Berlino ed inviato a Märklin, doveva essere la parte « positiva » [98]. Queste pagine vennero scritte « a

[97] *Ibid.*, « § 94: Guarigioni a distanza » (pp. 103-122).

[98] Evidentemente ispirato da Strauss, F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, cerca di spiegare come mai la parte « positiva » fosse cosí esigua. Vischer aveva anche sott'occhio la lettera di Strauss a Märklin del 1832 (da Berlino) nella quale il nostro progettava lo studio della vita di Gesú, da tenersi come corso allo *Stift* dopo la propria assunzione come ripetitore. Strauss infatti — come si è detto — aveva inviato all'amico Vischer, quando questi si apprestava a caratterizzarlo sulle colonne degli « Annali di Halle », tutto il proprio carteggio con il comune amico Märklin. Con evidente riferimento al piano tricotomico hegeliano che Strauss aveva esposto nella lettera del 1832, Vischer scrive (in « Annali di Halle », n. 140, 12 giugno 1838, c. 1113): « Nell'esecuzione, quella che doveva costituire la seconda parte si gonfiò sino a divenire l'intera opera; la prima, che era destinata a riferire la dottrina biblica ed ecclesiastica, poteva comunque cadere, dato che lo sviluppo critico, lottando continuamente contro il positivo, mediatamente anche lo espone, e può presupporlo come generalmente noto. Ma che la terza parte sia divenuta semplice appendice, e che appunto per questo il salvataggio speculativo di ciò ch'era stato criticamente distrutto sia diventato un po' troppo frettoloso e fatto solo quasi controvoglia » può spiegare, almeno in parte, come mai tutti i critici abbiano tanto insistito sull'aspetto meramente negativo dell'opera, non rilevando quanto quella stessa critica contenesse anche di positivo (anche Vischer stesso, aggiungiamo noi, aveva risentito di questa accusa tanto insistente, come si è visto. Cfr. nota n. 90 del cap. II).

Già Strauss aveva dichiarato pubblicamente — nel 1837, quindi prima ancora di Vischer — che inizialmente il suo piano doveva comprendere anche una terza parte, che avrebbe dovuto ristabilire per via dogmatica ciò che era stato annientato per via critica (D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 59) ed ammette che questa parte divenne poi, durante la composizione, una semplice appendice. Fu proprio a causa di questa manchevolezza, aggiunge, che nel titolo della mia opera precisai: « *Kritisch bearbeitet* » (*ibid.*, p. 59). Sul perché di questa carenza, non dice nulla, ma evidentemente questa tanto lamentata lacuna non è casuale, e certo non dipende

caldo », dopo che Strauss aveva sperimentato personalmente che posizioni anche non totalmente radicali quali quelle esposte nel primo volume e nell'autodifesa non trovavano tolleranza da parte degli organismi ufficiali del Württemberg [99].

---

solo da una astratta e mera « natura critica » di Strauss, come invece pensava Vischer. Il fatto ha radici ben piú profonde, a mio avviso: basandosi su quell'interpretazione *critica* della filosofia hegeliana che abbiamo visto essere di Strauss, rifiutando la speculazione alla Göschel e alla destra hegeliana, difficilmente si poteva « ricostruire », anche volendolo fare. Ogni volta che Strauss tenterà di ricostruire salvando l'ortodossia o almeno un compromesso con essa (assumendo cioè l'atteggiamento di distinguere tra il vivo ed il morto; cosí ad es. in D. F. STRAUSS, *Vergängliches und Bleibendes im Christenthum. Selbstgespräche*, pubblicato per la prima volta nella rivista « *Der Freihafen* », Altona, fasc. III del 1838, pp. 1-48, e ristampato — con qualche aggiunta e variante — in *Zwei friedliche Blätter...*, ed. cit., pp. 59-132, da cui cito. Anche questo saggio si colloca nell'arco dei compromessi fatti in vista di una chiamata a Zurigo), scontenterà tutti: sia se stesso — ritratterà tutto non appena sarà tramontata la possibilità di reinserimento prospettatasi —, sia gli amici, sia gli avversari, che rifiuteranno sempre di prender per buone quelle palinodie, e continueranno a tenerlo relegato ai margini della vita culturale che essi stimavano piú vera, quella accademica.

Segnalo infine che il problema della « mera negatività » dell'opera straussiana è stato ripreso anche recentemente; si cfr. la monografia di A. WANDT, *David Friedrich Strauss' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus* (Diss.), Münster, 1902; si tratta di un lavoro schematico ma abbastanza preciso, nel quale tuttavia capita di leggere che « Strauss come filosofo era uno di quei pensatori senza propria salda spina dorsale » (p. 7), appunto perché il suo tratto distintivo sarebbe stato la mania distruggitrice.

[99] È ancora in F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, che troviamo una descrizione di quanto il sentimento d'essere un « eretico » avesse abbattuto Strauss: « Il colpo (dell'espulsione dallo *Stift*) l'aveva ferito duramente, e non cesserà mai di fargli male » (in « Annali di Halle », n. 140 del 12 giugno 1838, c. 1115), e precisa: « egli si sentí *sradicato*, venne assalito da quel sentimento di essere un eretico, il sentimento di essere espulso, scomunicato, di spandere intorno a sé l'odore della peste » (*ibid.*, c. 1115). Questa descrizione di Vischer non è affatto esagerata; Strauss soffrí enormemente delle proprie traversie, tanto da giungere ad esclamare *in un'opera stampata*: « non ce la faccio piú » (D. F. STRAUSS, *Vergängliches und bleibendes...*; cito dalla edizione in *Zwei friedliche Blätter...*, p. 61). Indubbiamente questo stato di depressione giova a spiegare, anche se non a giustificare del tutto, le oscillazioni di Strauss tra un atteggiamento intransigente ed una disponibilità al compromesso invero eccessiva (mi sia consentito ricordare ancora una volta che analoghe oscillazioni abbiamo visto in Heine, Ruge e Märklin).

L'epistolario straussiano è pieno di testimonianze di questo senso di isolamento, che tra l'altro generò in lui una « nausea » della teologia che può spiegare come mai quest'uomo che tanta fama si era meritato in gioventú, si sia poi quasi del tutto spento; già verso la fine degli anni trenta Strauss ripeteva continuamente la sua volontà di smetterla di occuparsi di studi teologici (ma nel contempo, ricordiamolo, si dichiarava disposto, dispostissimo anzi, ad insegnare teologia, preferendo questo all'insegnamento filosofico). Si veda ad es. la lettera a Zeller dell'8 dicembre 1837:

Esaminiamo dunque questo sforzo di costruzione positiva. Apparentemente, osserva Strauss, la critica che sino ad ora io ho esercitato ha ridotto in polvere tutto il messaggio evangelico; ma, soggiunge, è questa stessa radicale negazione a porre l'esigenza di una ricostruzione positiva, cosicché

> « al termine della critica della storia della vita di Gesú, si impone il compito di ricostruire dogmaticamente ciò che è stato annientato criticamente » [100].

A prima vista questa ricostruzione può anche apparire superflua, poiché il credente sembra non averne bisogno, possedendo egli una fede che nessuna critica può distruggere; né sembra averne bisogno il critico, perché si potrebbe supporre che, operando egli la distruzione, non sia piú credente [101]. Ma in realtà, prosegue l'autore, le cose non stanno cosí: cosí posta, la dicotomia è superficiale, non esistendo credente privo di un dubbio, seppur minimo, ed essendo, d'altro lato, credente anche il critico. Qui evidentemente Strauss parla di sé:

> « nella misura in cui infatti egli si distingue dal naturalista e dal libero pensatore, nella misura in cui la sua critica affonda le proprie radici nello spirito del XIX secolo e non in quello di secoli anteriori (qui Strauss, proteso nello sforzo costruttivo, sembra volersi dissociare da una troppo intima familiarità con la *Aufklärung*), egli è colmo di

---

appena due anni dopo la pubblicazione di *Das Leben Jesu*[1], dichiara che, compiuta la terza edizione, non vorrà piú scrivere nulla di teologico (D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe...*, ed. cit., p. 46). Questo stato d'animo va tenuto presente nel valutare la particolare posizione di *Das Leben Jesu*[3], molto elastica sul problema della autenticità del vangelo di Giovanni. Il 5 aprile 1838, scriveva a Rapp di non sentirsi affatto portato agli studi filologici e scientifici, ed affermava di essere un temperamento esclusivamente passionale (*ibid.*, p. 60). Il « martedí di Pasqua » dello stesso anno scriveva addirittura, questa volta all'amato Märklin: « la frase: nemmeno un cane vorrebbe vivere piú a lungo in queste condizioni, è diventata in realtà la mia preghiera mattutina e serale » (*ibid.*, p. 63). Ma è soprattutto nel carteggio con Vischer che questo sentimento traspare: il 6 novembre 1837 l'amico lo esorta a non lasciarsi sopraffare dalla tentazione della capitolazione, rammentandogli che egli non è isolato, bensí è il corifeo di tutta la tendenza progressista (*Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 40). Ed è soprattutto perché conosceva questa situazione intima dell'amico che Vischer insisté moltissimo perché Strauss andasse a Zurigo (lettere dell'1 e del 7 febbraio 1839), come precedentemente aveva insistito perché Strauss chiedesse un incarico di filosofia all'università di Heidelberg.

[100] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, p. 686. Il § 140, del quale il passo citato fa parte, s'intitola: « Necessario passaggio della critica nel dogma » (pp. 686-689).

[101] *Ibid.*, p. 687.

rispetto per ogni religione, e, in particolare, è conscio che il contenuto della piú alta delle religioni, quella cristiana, è identico con la piú alta verità filosofica; quindi, dopo che nel corso della critica ha palesato esclusivamente l'aspetto della differenza tra la propria convinzione e la fede storica cristiana, sentirà ora il bisogno di dare la giusta espressione anche alla parte dell'identità » [102].

Per questa ricostruzione, Strauss distingue innanzitutto tra la fede in quanto dogma e la fede in quanto credenza nella verità letterale della narrazione evangelica. La distinzione gli è necessaria per non fare una ricostruzione che lo obblighi a ritrattare le critiche mosse alla narrazione evangelica; distinzione che egli non ha del resto difficoltà a fondare, ricorrendo, come sempre, alla filosofia hegeliana, e distinguendo tra « mera storia » e « storia riflessa », cioè tra narrazione e dogmatica: con la seconda si abbandona il piano empirico della prima per giungere a quello delle idee. Strauss dichiara dunque che su questo secondo piano la critica, seppur dopo aver dissolto il dogma, può, su di una base filosofica, resistematizzare positivamente quelle stesse idee che nella dogmatica ortodossa appaiono « velate » sotto la forma immaginifica [103].

[102] *Ibid.*, pp. 687-688.

[103] Poiché questo passaggio è senza dubbio assai ostico a chi non abbia una certa dimestichezza con quel tanto di esoterico che accomuna tutti gli hegeliani, giovani o vecchi, di destra o sinistra, quando operano simili « distinguo », non sarà superfluo riportare per esteso il passo in questione: « In primo luogo, in quanto la nostra critica è sí stata compiuta in tutta la sua estensione, ma è ormai trascorsa per la coscienza, di fronte a quest'ultima (la coscienza) essa (critica) ritorna alla semplicità del dubbio non sviluppato, contro il quale la coscienza credente si volge con un veto altrettanto semplice e, dopo aver respinto tale dubbio, espande di nuovo (in sé) ciò che è oggetto della fede, con una pienezza non intaccata. Ma poiché in tal modo la critica è solo accantonata, non superata, il creduto non viene realmente mediato, bensí permane nella propria immediatezza » (*ibid.*, p. 688). La critica deve quindi riprendere la propria lotta contro l'immediatamente creduto, col che sembra che si debba ricominciare daccapo il processo critico alla *narrazione* evangelica della vita di Gesú. In realtà, invece, qualora si esamini questa seconda immediatezza « si manifesta al tempo stesso una differenza (rispetto alla prima immediatezza), la quale porta avanti la questione. Sino ad ora oggetto della critica era il contenuto cristiano come è presente nelle fonti evangeliche in quanto storia di Gesú; ma poiché ora questo contenuto viene messo in causa dal dubbio, esso si riflette in sé, cerca un rifugio all'interno del credente, dove però esso è presente non come mera storia, bensí come storia riflessa in sé, cioè come professione e dogma. Se quindi la critica in quanto negatività e tensione verso la mediazione, si volge anche contro il dogma che appare nella propria immediatezza, cosí come contro ogni immediatezza, purtuttavia essa non è piú, come fino ad ora era stata, critica storica, bensí critica dogmatica, e la fede è veramente mediata solo quando è passata attraverso tutte e due, ovvero è diventata sapere. Questo secondo stadio che la fede ha da attraversare

Troviamo qui un indubbio riferimento alla tecnica hegeliana della *Aufhebung* dialettica; riferimento che non ci è nuovo e che, preso di per sé, non basta, in realtà, a differenziare sostanzialmente la metodologia straussiana da quella baueriana (prima maniera, di destra). La differenza tra le due impostazioni sta invece principalmente in questo: che Strauss usa di quel complesso impianto dialettico in modo prevalentemente *critico* verso la *Vorstellung*, per dissolverla, tanto è vero che proprio di esso si avvale per distruggere la farraginosa « cristologia speculativa » dei berlinesi [104].

Il principio fondamentale di questa cristologia speculativa era l'identificazione tra finito ed infinito, umano e divino. Come prima espressione sistematica di simile principio, Strauss cita Schelling giovane [105], sostenitore della tesi, poi anche hegeliana, che il divenire uomo di Dio è divenire uomo dall'eternità. Anche Kant aveva affermato che il principio del bene era presente nell'umanità non solo a partire da una determinata epoca, ma dall'inizio del genere umano. « Ma mentre il primo (Kant) con quella espressione aveva inteso solo la disposizione morale, che con il suo ideale ed il suo dover essere sarebbe stata radicata nell'uomo da sempre » [106], Schelling aveva dato alla tesi una pregnanza ontologica.

Quest'ultimo aspetto venne ripreso, continua Strauss, nella filosofia speculativa di ispirazione hegeliana [107]. Se Dio è caratterizzato come spirito, si dichiara, ne consegue che, essendo spirito anche l'uomo, tra Dio e uomo non v'è alcuna differenza sostanziale. E poiché la caratteristica dello spirito è quella di restare identico a sé pur nelle proprie differenziazioni, cioè di ritrovare se stesso nell'altro da sé, ne consegue che Dio non è infinità inavvicinabile che resti al di sopra del finito, bensí infinità

---

dovrebbe in realtà, cosí come già il primo, essere oggetto di un'opera propria: sia qui indicato solo nei suoi tratti fondamentali, per non interrompere la critica storica senza avere in vista la sua meta ultima, che è solo al di là del dogmatico » (pp. 688-689). Questo « secondo stadio » sarà affrontato da Strauss in *Die christliche Glaubenslehre*...

104 D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, « § 146: La cristologia speculativa » (pp. 729-732).

105 Il testo cui Strauss si richiama è F. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums*, Tübingen, 1803[1]; Stuttgart und Tübingen, 1813[2]; Stuttgart, 1830[3].

106 D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, p. 729.

107 Cfr. G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*[1], II, pp. 234 sgg.; P. MARHEINEKE, *Dogmatik*[2], pp. 174 sgg.; K. ROSENKRANZ, *Encyklopädie*..., pp. 38 sgg. e pp. 148 sgg.

che si confonde con la finità, che intende la natura e la finità umane solo come estrinsecazione di sé, dalle quali permanentemente ritorna a sé per ricostituire l'unità mediata dalla differenza; in conclusione:

> « spirito reale è lo spirito infinito solo se si apre a spiriti finiti; cosí come lo spirito finito è vero spirito solo quando si sprofonda in quello infinito. Il vero e reale essere di Dio quindi non è né Dio per sé, né l'uomo per sé, bensí l'uomo-Dio » [108].

Quando quindi, nella fenomenologia della coscienza religiosa, lo spirito umano abbia superato la religione della natura e le altre forme religiose precristiane, e sia giunto a concepire l'identità sostanziale tra sé in quanto spirito finito e Dio in quanto spirito infinito, questo momento fenomenologico *deve* (secondo *necessità logica*) tradursi anche in realtà ontologica: l'uomo-Dio. Strauss insiste, nella esposizione della cristologia speculativa che prelude alla critica della stessa, su questo « *deve* », poiché è esso che esprime la sostanza di ciò che egli di quella cristologia respinge, il punto sul quale fa leva per riaffermare la propria ostilità a queste esasperate sistemazioni logiche che prescindono totalmente da un senso storico critico (e quindi di carattere almeno mediatamente empirico) delle forme religiose [109].

Una volta che fosse accettato questo passaggio dalla logica all'essere, si potrebbe operare una trascrizione speculativa dei dogmi, indubbiamente. Ed ecco che allora le estrinsecazioni entro l'ambito dell'essere della superiorità dello spirito sulla natura diventano miracoli: che Dio abbia fatto sul serio con la propria umanizzazione, dice ad es. la cristologia speculativa sul miracolo della resurrezione, è dimostrato dal fatto che Cristo compie tutto il ciclo della vita umana: nascere, soffrire e morire; ma poi occorre anche dimostrare che non ha fatto meno sul serio nell'aspetto divino: ed ecco la resurrezione del Dio-uomo. Questo scambio tra logica ed ontologia può essere applicato e riapplicato all'infinito, sino a ritradurre speculativamente *tutta* la lettera del vangelo [110].

---

[108] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, p. 730.

[109] Ecco l'esposizione che Strauss fa di questo passaggio speculativo-deduttivo — che egli rifiuta — da una fenomenologia ad una ontologia; *ibid.*: « Una volta che l'umanità è matura per avere come propria religione la verità che Dio è uomo e che l'uomo è di genere divino, allora, essendo la religione la forma nella quale la verità si manifesta per la coscienza comune, quella verità *deve* apparire in modo atto ad essere compresa dall'intelletto comune, come certezza sensibile, cioè *deve* apparire un individuo umano, che viene saputo come il Dio presente » (pp. 730-731; corsivi miei).

[110] *Ibid.*, pp. 731-732.

In che consiste dunque la teologia speculativa? Quale è la sua differenza rispetto a quella ortodossa? Dal punto di vista dei risultati, non c'è differenza sostanziale; dal punto di vista metodologico invece sí:

> « come infatti là (nella teologia ortodossa) dal fatto che la storia evangelica fosse giusta si deduceva la verità del concetto ecclesiastico di Cristo (cioè della dogmatica ortodossa su Cristo), cosí qui dalla verità dei concetti si deduce il fatto che la storia sia giusta. *Il razionale è anche reale*, l'idea non è piú un mero *dover essere* kantiano, ma altresí un *essere*; in quanto è stata dimostrata essere idea della ragione, l'idea della unità della natura umana e divina *deve* quindi anche avere una esistenza storica (miei tutti i corsivi) »[111].

Fin qui, la teologia (cristologia) speculativa[112]; a questa fiducia di poter salvare la lettera evangelica, Strauss pone una domanda polemica che si ricollega a tutti i dubbi che gli abbiamo mano a mano veduto esprimere su questi procedimenti pandialettizzanti:

> « Ma attraverso questa *deduzione* (corsivo mio) sono poi state sciolte quelle contraddizioni che si sono palesate nella dottrina cristiana sulla persona e attività di Cristo? »[113].

Strauss è convinto di *no*, coerentemente con la sua concezione critica (sempre, ricordiamolo, verso l'oggetto della ricerca filosofica) della filosofia hegeliana della rappresentazione religiosa, e con la propria sensibilità storico empirica per i monumenti storici, siano essi evangelici o no. La critica evangelica straussiana, condotta per circa millecinquecento pagine, ha dunque lasciato dietro di sé un « eppur si muove » irrinunciabile: *la narrazione non è storica.* Ed è solo sulla base del rispetto di questo dato di fatto, preso come definitivamente acquisito, che Strauss comincia qui, quando ormai solo poche pagine ci dividono dalla fine dell'opera, a « costruire »: la costruzione non va quindi nel senso di una nuova dogmatica in senso proprio, *bensí nel senso di una concezione antropologica della religione cristiana.* Questa *pars construens* è ancor piú eterodossa di quella critica, cominciando essa a dar corpo ad una concezione della religione nella quale la trascrizione filosofica venga sí attuata (si opera sempre ancora il rimando hegeliano dell'affinità tra

---

[111] *Ibid.*, pp. 732-733.

[112] Cfr. K. ROSENKRANZ, *Encyklopädie...*, p. 160; P. MARHEINEKE, *Dogmatik*², § 326.

[113] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*¹, II, p. 733.

Vorstellung e *Begriff*; quindi tra cristianesimo — protestante — e filosofia — hegeliana —), ma per ridurre la religione, non per ritradurla in termini speculativi. Se sino ad ora ci è apparso chiaro che Strauss respingeva una concezione della filosofia e della religione come assolute, l'una perfettamente parallela all'altra, e tendeva a ridurre la seconda a forma secondaria della prima, ora comincia a caratterizzare e definire quello che potremmo chiamare il punto d'intersezione dell'una e dell'altra: in altre parole, l'annullamento della religione in filosofia. Cosí, sette anni dopo, anche Strauss giunge ad esporre pubblicamente, tesi analoghe a quelle che Feuerbach aveva esposte nel 1828. Ma quell'opera feuerbachiana (*De ratione*) aveva avuto pochissima diffusione; questa di Strauss, invece, fu il vero e proprio *best seller* della Germania 1835.

In quest'ultima parte, Strauss comincia col negare la validità di quella deduzione (il *deve* logicamente necessario) del reale dal razionale:

> « attraverso le proposizioni generali dell'unità di natura umana e divina, l'apparizione di *una* persona, nella quale questa unità sarebbe stata presente in modo individuale ed esclusivo, *non diventa per nulla affatto piú pensabile* (corsivi miei). Se posso pensare che lo spirito divino nella propria estrinsecazione e nel proprio abbassarsi sia quello umano, e che lo spirito umano nel proprio rientrare in sé ed elevarsi sopra sé sia quello divino (la tesi hegeliana della sostanziale, seppur mediata, identità del finito e dell'infinito non è quindi respinta, ma solo vista criticamente, cioè rifiutando la deducibilità della realtà dalla razionalità): non per questo posso già rappresentarmi in qual modo la natura divina e quella umana possono aver dato luogo alle parti costitutive, diverse eppur collegate, di una persona storica » [114].

Come si vede, si accenna ad una filosofia della storia di chiara ispirazione hegeliana: l'universale ed il particolare non sono due mere contrapposizioni, bensí l'uno la concreta vita dell'altro. Ma Strauss rifiuta la deduzione ontologica: è questo il punto discriminante tra sinistra e destra hegeliana, ciò che porterà, nel corso di questi anni, ad una concezione laica ed immanentistica della religione prima, ed alla sua totale negazione poi. Ma non anticipiamo i tempi: qui importava solo annotare con chiarezza che Strauss rifiuta la deduzione ontologica [115].

---

[114] *Ibid.*, p. 733.

[115] Ecco un altro passo estremamente chiaro in proposito: « se vedo che lo spirito dell'umanità, nella propria unità con quello divino, si manifesta sempre piú compiutamente nel corso della storia del mondo come potere sulla natura, allora ciò

Da buon, seppur critico, hegeliano, Strauss rifiuta anche il ritorno puro e semplice ad un punto di vista che egli definisce « kantiano », nel quale cioè l'idea sia « vuoto *Sollen* ed ideale » [116], e non si realizzi concretamente. Ciò che dell'hegelismo respinge, è il deduzionismo che porta a sostenere l'incarnazione dello spirito in un unico individuo:

> « Questa non è affatto la guisa dell'idea di realizzarsi, rovesciare tutta la propria ricchezza in un esemplare, ed essere avara verso tutti gli altri; essa invece ama espandere la propria ricchezza in una grande varietà di esemplari, che si completano vicendevolmente, in individui che alternativamente si pongono, e vengono di nuovo superati dialetticamente » [117].

L'incarnazione dello spirito ha quindi luogo *in tutta l'umanità.*

Sono stati enunciati, sino ad ora, due punti fondamentali per il futuro sviluppo della sinistra: 1) Strauss rifiuta decisamente la deducibilità del reale dal razionale; 2) rifiuta che si possa accettare che l'infinito si incarni in un unico uomo, e sostiene che l'universale per propria essenza trova incarnazione solo in tutta l'umanità; dal che evidentemente consegue che egli è rigorosamente immanentista e respinge le concezioni secondo le quali Dio è personale e l'anima è immortale (due corollari che ricollegano Strauss alle prime frizioni della scuola hegeliana).

Come si è visto, però, Strauss lascia intatto l'impianto metodologico hegeliano, cioè la sua concezione della dialettica, dello sviluppo fenomenologico dello spirito, della logica speculativa (seppur privata di immediata pregnanza ontologica). Strauss e B. Bauer prima maniera sono d'accordo in un punto: i *predicati* dello spirito sono l'immortalità, l'unità di universale e particolare, la superiorità sulla naturalità immediata, etc. Ciò che li divide è, oltre alla questione della deducibilità, la determinazione di chi sia il *soggetto* di questi attributi: l'umanità in generale o un Dio personale, incarnato in un determinato punto del tempo e dello spazio come uomo-Dio? Si sfiora cosí un problema che si rivelerà capitale: la riflessione critica sulle leggi della *logica hegeliana* stessa, e dei suoi rapporti con la storia; riflessione che qui appare come isolata annotazione, ma che sarà ripresa nelle *Streitschriften* e costituirà anche il

---

è cosa del tutto diversa dal pensare che un singolo uomo sia provvisto di questo potere per compiere singole azioni arbitrarie; *a fortiori*, dalla verità che la naturalità superata dialetticamente sia la resurrezione dello spirito *non conseguirà mai* (corsivo mio) la resurrezione corporale di un individuo » (*ibid.*, pp. 733-734).

[116] *Ibid.*, p. 734.

[117] *Ibid.*, p. 734.

cardine della filosofia antropologica di Feuerbach il quale, partendo da una riforma della logica hegeliana, arriverà, studiando i rapporti tra soggetto e predicato, a rivoluzionare tutto l'impianto filosofico-speculativo dell'antico maestro. Per ora (siamo nel 1835; il processo si compirà nel 1842, con la pubblicazione delle *Tesi* feuerbachiane) Strauss si limita a dichiarare:

> « Questa è la chiave di tutta la cristologia, che come soggetto dei predicati che la chiesa attribuisce a Cristo, al posto di un individuo viene posta un'idea, ma un'idea reale, non kantianamente irreale. Pensate in un individuo, in un uomo-Dio, le proprietà e le funzioni che la dottrina della chiesa attribuisce a Cristo si contraddicono: nell'idea del genere, esse si armonizzano l'una con l'altra » [118].

In questa pagina inoltre è stato enucleato un ulteriore aspetto essenziale per lo sviluppo della sinistra: l'accento posto sulla *Gattung*, il *genere*. In Feuerbach il *genere* in quanto concretizzazione storico empirica del *Geist* (e di Cristo) rappresenterà un cardine della ritraduzione empirica e storica dei concetti hegeliani. Alla luce della *Gattung*, la superiorità dello spirito sulla natura (proprietà che, come si è visto, già qui in Strauss va predicata della *Gattung*, e non dell'individuo, fosse pur Gesú) acquisterà un significato sempre piú pratico: non piú il miracolo, ad es., bensí il *progresso scientifico e tecnico.*

Tutte queste possibilità del futuro sviluppo della sinistra (praticamente inaugurata proprio con codesta « *Schlussabhandlung* ») sono presenti in queste poche pagine del 1835, vergate dalla penna di un giovane *teologo* hegeliano. Tra queste pagine e la *praxis* marxiana corre, a mio giudizio, un unico sviluppo culturale, anche se pieno di contraddizioni: tutto un susseguirsi di piccole e grandi crisi politiche e... accademiche, di caparbie riaffermazioni del proprio buon diritto di hegeliani e di radicalizzazioni, sino a che gli elementi che ho cercato di caratterizzare sin da ora faranno un passo innanzi decisivo dal punto di vista filosofico: l'abbandono *sostanziale* (e non parziale) del metodo hegeliano e l'elaborazione di un nuovo metodo ad esso alternativo, totalmente pratico empirico. Quando ciò avverrà, il genio di Strauss si sarà già appannato da tempo, ma è in queste pagine che, dopo gli spunti letterari e politici di Heine, possiamo trovare l'impostazione filosofica dei problemi della sinistra. Nel 1835 il giovane teologo scriveva:

---

[118] *Ibid.*, pp. 734-735.

> « L'umanità è l'unificazione di entrambe le nature, il Dio fatto uomo, l'infinito estrinsecato nella finità e lo spirito finito che si rammenta della propria infinità; essa è il figlio della madre visibile e dell'invisibile padre: dello spirito e della natura; essa è l'autrice dei miracoli: *nella misura in cui nel corso della storia umana lo spirito si appropria sempre piú compiutamente della natura, e questa di fronte ad esso viene abbassata a materiale impotente della di lui attività* (corsivo mio); essa è priva di peccato, nella misura in cui il cammino del suo sviluppo è privo di macchie, e la impurità inerisce sempre solo all'individuo, ma è superata dialetticamente nel genere e nella storia » [119].

La religione viene ridotta ad atteggiamento filosofico verso quest'umanità che si sviluppa e si realizza sempre piú compiutamente.

La vera cristologia è quindi questa... *antropologia* (il termine è feuerbachiano, non straussiano; ma si addice egregiamente a rendere il senso di queste pagine). Gli uomini di quei secoli d'incipiente barbarie avevano cioè bisogno di credere in Cristo, di assolutizzarlo quale pegno di una vita futura piú degna, immortale, depurata dell'infelicità del presente. Il cristianesimo come religione positiva ha quindi origine nella *Erfahrung* storica (nel senso ancora hegeliano della « coscienza infelice ») dell'umanità.

> « In un'epoca della' piú profonda lacerazione, della massima indigenza corporale e spirituale, un individuo puro, onorato come mandato da Dio, sprofonda in sofferenza e morte, ed in breve tempo si forma la credenza che egli sia tornato alla vita: allora a tutti dovette venire alla mente il *tua res agitur* » [120].

Alla base di osservazioni come questa sta ancora una volta, come sempre, la concezione *critica* della religione e delle sue origini storiche.

Una volta che il posto di Cristo venga preso dal genere umano, e che i motivi che spinsero l'umanità, nel corso della propria storia passata, ad attribuire valore ontologico al mito evangelico siano considerati di natura storica, le premesse per una riduzione della religione a filosofia sono già poste:

> « Ma la scienza della nostra epoca non può piú reprimere la coscienza che il riferimento ad un individuo (Cristo) appartiene solo alla forma che questa dottrina ebbe, in armonia con un'epoca ed un popolo » [121].

---

[119] *Ibid.*, p. 735.
[120] *Ibid.*, p. 736.
[121] *Ibid.*, p. 736.

La predicazione di Gesú fu solo lo spunto contingente dal quale prese le mosse un'idea dello spirito universale: l'unità tra Dio ed umanità. Una volta che, come oggi è il caso, quest' idea si sia chiaramente affermata,

> « l'oggetto si è totalmente trasformato, e da empiricamente sensibile (in quanto particolare persona spazio temporale) è divenuto oggetto spirituale e divino, che trova la propria conferma non piú nella storia, bensí nella filosofia » [122].

Col che, piú chiaramente che mai, si afferma la concezione critica dell'hegelismo e storico critica della formazione del cristianesimo. Quanto alla concezione critica (cioè, ripeto ancora, riduttrice della religione) dell'hegelismo, che avevo piú volte definito come rifiuto di accettare il parallelismo tra filosofia e religione, essa viene così ribadita:

> « Attraverso questo superamento della storia sensibile (della nascita materiale, in un dato punto del mondo ed in un momento preciso della storia, dell'uomo-Dio) in quella assoluta (in quanto storia non piú di un individuo, ma del genere come portatore dei predicati dell'assoluto; potremmo quindi dire "in quella filosofica") la prima viene superata dialetticamente nella sua (pretesa) essenzialità ed abbassata a *storia subordinata* (corsivo mio), al di sopra della quale la verità spirituale poggia su di un terreno suo proprio; viene abbassata a lontana immagine di sogno, che non è piú se non del passato, e non, come l'idea, dello spirito ora direttamente presente a se stesso » [123].

Alla luce di queste affermazioni, assai piú recise di quelle fatte in passato (ivi compreso il primo volume della *Vita di Gesú*), Strauss per la prima volta affronta anche pubblicamente il problema spinoso della doppia verità, sinora trattato solo o in lettere private, o nella *Vertheidigungsschrift...* del luglio 1835, quindi in un documento destinato a restare rigorosamente riservato. Abbiamo visto quanto Strauss fosse stato moderato, in quelle occasioni. Ora, dopo la « scomunica » e l'epulsione dalla *Stift*, ci imbattiamo nella prima decisa « fuga in avanti ». Esaminando il « rapporto della teologia critico speculativa con la chiesa » [124],

---

[122] *Ibid.*, p. 737.

[123] *Ibid.*, p. 737. Anche a questo proposito, Strauss chiaramente si richiama alla filosofia hegeliana; cfr. G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*[1], II, pp. 263 sgg.

[124] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, pp. 738 sgg. La precisa dizione « Rapporto della teologia critico speculativa con la chiesa » è, a vero dire, della seconda

Strauss dichiara: da un lato abbiamo la comunità dei fedeli, che prende per verità le narrazioni evangeliche; dall'altro, il teologo critico, che in essa vede per lo piú solo miti. Nel rapporto di questi verso la comunità dei fedeli, sono quindi possibili queste soluzioni:

1) seguire il suggerimento di Schleiermacher, sforzandosi di innalzare anche la comunità al livello superiore. Ma questo processo è, secondo Strauss, votato all'insuccesso, mancando alla comunità le necessarie premesse culturali ad intendere quel discorso critico e filosofico;

2) porsi, invece, al livello della comunità. Compito del pastore non è infatti fare una lezione di critica dei vangeli, bensí trasmettere un messaggio religioso e morale, identico, seppur sotto diverse forme, sia per lui sia per la comunità. Questa è in sostanza la posizione che Strauss stesso aveva elaborata e difesa nella *Vertheidigungsschrift*, affermando tra l'altro di averne sperimentato l'efficacia durante il vicariato di Klein-Ingersheim. Ma ora, dopo l'espulsione dal corpo accademico dello *Stift*, egli è assai meno ottimista sulla possibilità di realizzare quel precario equilibrio, e scrive che se anche da parte dell'ecclesiastico non c'è, a ben vedere, menzogna, essa può tuttavia venirgli imputata dalla comunità, che non lo giustificherebbe di una incredulità nelle cose in cui essa invece crede, e giudicherebbe doppiezza la sua prudenza, ponendo in tal modo il predicatore in una situazione moralmente insostenibile. L'ecclesiastico critico infatti può bene, dall'alto del proprio punto di vista filosofico, capire che la comunità creda alla storicità dei vangeli; ma l'inverso non vale, poiché la comunità è priva dei mezzi intellettuali e culturali necessari a capire come mai l'ecclesiastico giudichi religiosamente validi seppur storicamente inattendibili i testi sacri. La insanabile frattura tra i due, ecclesiastico e comunità, paralizzerebbe allora ogni vera opera di edificazione ed attività religiosa;

3) la terza soluzione è invece puramente negativa: abbandonare la propria attività pastorale per ritirarsi a coltivare, privatamente e tacitamente, i propri studi;

4) la quarta soluzione, infine, è una mediazione tra la prima e la seconda, ed è quella avanzata nella corrispondenza con Märklin durante il vicariato: che il teologo, esponendo ai fedeli il messaggio evangelico, si attiene sí alla forma della rappresentazione religiosa e popolare,

---

edizione dell'opera, ed anzi costituisce il titolo del § 151 della stessa. Tuttavia la materia che quel § 151 conterrà, non sarà se non la seconda parte dell'attuale « § 147: Ultimo dilemma » (pp. 732-744), e precisamente le pp. 738-744.

« ma in modo tale, che in ogni occasione lascia tralucere il contenuto spirituale che per lui è l'unica verità della cosa, e che in tal guisa prepara lo scioglimento di quelle forme (delle *Vorstellungen*) anche nella coscienza della comunità » [125].

Questa quarta soluzione prospetta quindi di nuovo una possibile conciliazione. Non è quella di un Göschel o di un B. Bauer, in quanto anche qui chiaramente si fa valere l'interpretazione critica della filosofia di Hegel, facendovisi sempre questione della dissoluzione della *Vorstellung* nella filosofia. Tuttavia c'è un tratto della scuola hegeliana di destra che qui viene salvato: la conciliazione, operata dal saggio, con il reale. Hegel si era pur conciliato con la monarchia prussiana della restaurazione e l'offensiva reazionaria, e nella tanto discussa recensione a Göschel [126] non si era forse conciliato — seppur con qualche sottintesa riserva — con la religione cristiana nella forma dogmatica ortodossa che Göschel dialettizzava speculativamente? Conciliazione che uno dei suoi piú prestigiosi discepoli, Marheineke, molto concretamente realizzava come professore ordinario alla facoltà di teologia di Berlino. Se Strauss, insomma, si fosse fermato a questa quarta soluzione, avrebbe, dal punto di vista di una « politica culturale », o addirittura della propria « esistenza culturale », salvato la possibilità della conciliazione, e quindi lasciata aperta la porta ad un proprio reinserimento negli istituti del tempo, previo smussamento delle peggiori angolosità.

Senza voler qui avere la pretesa di dare un'esposizione approfondita, e quindi una valutazione, sul modo in cui Hegel operò la propria conciliazione esistenziale di professore della federiciana di Berlino possiamo tuttavia chiederci quale tesi filosofica fosse da considerarsi spartiacque tra coloro che una conciliazione ammettevano e praticavano e coloro che (volenti a volte, ma a volte anche nolenti) la respingevano. Credo che per Strauss lo spartiacque fosse la concezione critica che aveva del metodo hegeliano in rapporto alla religione. Esaminando il pensiero religioso di B. Bauer, ad es., vedremo come questa criticità fosse del tutto assente. La radice sta a mio giudizio nel rifiuto del « *deve* » che pretende di dedurre logicamente la realtà dalla razionalità; nel rifiuto della ontologizzazione (immediata, nonostante le apparenze pandialettiche) della logica hegeliana operata dalla teologia di Berlino. Rifiutando questo punto, si rifiutava la meccanica trascrizione filosofico speculativa di tutta

---

[125] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, p. 742.

[126] G. W. F. HEGEL, recensione a F. K. GÖSCHEL, *Aphorismen...*, ed. cit.

la dogmatica ortodossa, si rifiutava lo strumento principe del quale la destra si avvaleva per la conciliazione anche esistenziale.

Si tratta quindi di una critica di coloro che davano un'interpretazione estensiva della logica, con qualche spunto, si è visto, di una critica dei rapporti di predicazione. Per quanto sparsi qua e là, questi spunti di critica della predicazione sono della massima importanza, *e permettono di stabilire un metro preciso al quale commisurare il progressivo distacco degli esponenti della sinistra da quelli della destra prima, e da Hegel stesso poi.* Quando questo lungo e complesso processo giungerà a compimento (la sua prima formulazione teoretica compiuta sono, come si è detto, le *Tesi* di Feuerbach), la nuova filosofia (antropologia, si autodefinirà) si porrà come contraltare di quella hegeliana, affermando che la predicazione hegeliana ha da essere rovesciata, dando la priorità all'empirico sullo speculativo, e facendo dei soggetti hegeliani i predicati di quest'empirico.

L'importanza di quello studio e di quella riforma (o rivoluzione) della logica hegeliana può quindi difficilmente essere sopravvalutata, anche quando, come ora in Strauss, se ne riscontrino solo isolati spunti. La definizione storicamente e filologicamente esatta di questa problematica permette infatti di stabilire il metro dello sviluppo della scuola.

Ma, si è visto, il problema della conciliazione non era solo teorico, bensí anche esistenziale. I due aspetti erano evidentemente collegati. Solo assai raramente gli ordinari e gli staordinari, cioè coloro che erano già inseriti, entrarono nella sinistra; vi entrarono viceversa i liberi docenti senza (o con poca) retribuzione regolare da parte dello stato, coloro che si videro negata la via per passare dalla docenza alla cattedra, o coloro ai quali venne addirittura impedito di ottenere o mantenere la docenza. Appare cosí, riflesso nella storia concreta dei « giovani », il legame tra la situazione storica generale e quella teorica e culturale. Dopo lo spavento provocato in Germania dalle barricate del 1830, dopo gli accordi di Karlsbad, il margine di tolleranza verso un atteggiamento critico si era molto assottigliato, e contro gli eterodossi si agiva sempre piú duramente, spingendoli con ciò stesso alla radicalizzazione teorica.

Fu questa concezione critica dell'hegelismo che, accompagnata ed intrecciata alla vicenda dell'espulsione, condusse in breve Strauss a bruciare le navi dietro di sé, ed a negare in via di principio la possibilità di una conciliazione, a qualunque livello: e teorico e pratico. Egli dichiara infatti, contrariamente a quanto aveva fatto ancora pochi mesi prima, che anche questa quarta mediazione è destinata a non uscire da una fra-

gile precarietà, cosicché infine il teologo critico si trova ad essere una voce d'opposizione isolata. La *Vermittlung* della quarta via appare possibile solo all'infinito, incapace dunque di risolvere le frizioni che *oggi* esistono tra comunità e teologo critico. Il divorzio tra questa posizione e quella della prefazione della *Filosofia del diritto* hegeliana, dell'*hic Rhodus, hic saltus*, della perfetta equivalenza biunivoca tra realtà e razionalità, è chiaro. Depositario di una verità filosofica, Strauss si pone di fronte alla realtà non come l'uccello di Minerva, che inizia il volo al calare della notte per intendere ciò che è accaduto durante il giorno [127], bensí come l'allodola, che canta il sorgere del sole prima che questo illumini la terra. Siamo giunti ad una forma di opposizione, isolata sí, ma attiva.

Mi sono dilungato su questa pagina straussiana, ma per sforzarmi di approfondire tutte le importanti implicazioni che essa, l'ultima della *Vita di Gesú*, reca in sé. Questo rifiuto della mediazione offerta dalla quarta via è fondamentale. Ma c'è (e si tenga presente lo sbocco al quale condurrà il cammino che ora si inizia: K. Marx) un ulteriore aspetto che vorrei sottolineare: Strauss ha scartato anche la terza via, quella del saggio che in sdegnato ma rassegnato silenzio si ritira dalla scena. Scegliendo di parlare, di continuare a parlare anche dopo la propria condanna, Strauss si rivolge innanzitutto all'avversario naturale ed immediato: la gerarchia, che regge la comunità secondo i propri criteri, e verso la quale egli si pone in polemica aperta. Ed anche l'oggetto del suo discorso è di tipo particolarissimo: la massa dei fedeli, la comunità; cioè, in ultima analisi, il popolo. Ciò mostra come il suo non tacere divenisse immediatamente, volesse o no, politico, e si ponesse in atteggiamento critico anche verso il potere costituito in generale.

Ma lasciamo parlare Strauss, che a proposito della *quarta via*, osserva:

---

[127] La famosissima immagine è dovuta, si sa, a G. W. F. HEGEL, *Filosofia del diritto*, ed. cit.: « a dire anche una parola sulla *dottrina di come dev'essere il mondo*, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come *pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, còlto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo » (p. 18).

« Tuttavia... v'è ancora una rimarchevole differenza se dico: dato che e in quanto che ciò è accaduto (ad es. la resurrezione), voi dovete far questo e nutrire speranza, — o se dico: ciò invero è narrato come se fosse una volta avvenuto, ma la verità è che accade sempre cosí, e deve accadere anche in voi e attraverso voi. La comunità, quanto meno, non considererà eguali entrambe le affermazioni » [128],

cosicché la predica le apparirà come menzogna, ed il predicatore a sua volta si sentirà mendace; anche questo compromesso va quindi respinto.

Rifiutata anche questa mediazione, anziché fiorire nella conciliazione totale, il pensatore è coinvolto in una collisione fatale: la storia non è compiuta, la fenomenologia dello spirito continua. Strauss scrive infatti:

« Con ciò, si ammette la difficoltà che la concezione critico speculativa (cioè *speculativa* sí — qui come sinonimo di filosofica — ma *critica*) della teologia conduce seco, per quanto attiene al rapporto dell'ecclesiastico con la comunità; si è esposta la contraddizione nella quale il teologo viene a trovarsi quando si chiede cosa debba fare ora, essendo giunto a simili concezioni; si è mostrato come la nostra epoca non sia ancora giunta, su questo punto, ad una decisione certa. *Ma questa contraddizione non è causata dal capriccio di un singolo, bensí apportata necessariamente dal cammino del tempo e dallo sviluppo della teologia cristiana* (corsivo mio); essa si avvicina all'individuo e si impadronisce di lui, senza che egli possa difendersene. O, piuttosto, può difendersene con poca fatica, e cioè se si astiene dallo studiare e dal pensare, o, se proprio non da questo, almeno dal parlare e dallo scrivere liberamente. E simili uomini ce ne sono già a sufficienza nel nostro tempo, e non ci sarebbe bisogno di sforzarsi di renderli sempre piú numerosi, vilipendendo coloro che parlano secondo lo spirito della scienza che ha progredito. Ma vi sono anche coloro che, incuranti di questi attacchi, professano lo stesso liberamente ciò che non può piú esser tenuto nascosto — ed il tempo insegnerà se la chiesa, l'umanità e la verità vengono meglio servite dagli uni o dagli altri » [129].

---

[128] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, p. 743.

[129] *Ibid.*, p. 744; sono queste che ho citato le ultimissime parole del volume. Per il carattere di radicalizzazione che esse contengono, vedi anche l'appendice IX.

CAPITOLO IV

LUDOVICO FEUERBACH E LA CRITICA DELLA PREDICAZIONE SPECULATIVA

§ 1. - FORMAZIONE CULTURALE E DISSERTAZIONE ACCADEMICA.

Questo capitolo su Feuerbach vorrebbe solo essere una introduzione all'analisi del pensiero di quest'autore come uno dei massimi rappresentanti della sinistra dal 1838 (ma sopratutto dal 1839 [1]) in avanti; sarà

---

[1] Anche H. ARVON, *Ludwig Feuerbach, ou la transformation du sacré* (Paris, 1957), che dà un'interpretazione esistenzialistica del pensiero di Feuerbach, indica negli anni dal 1839 al 1843 il periodo centrale nel pensiero dell'autore (p. 2). Lo stesso giudizio era già stato espresso da F. JODL, *Ludwig Feuerbach* (Stuttgart, 1927[2]), per il quale gli anni successivi non apporterebbero che estensioni irrilevanti dal punto di vista metodologico. S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal* (Berlin, 1931; riedizione con procedimento fotografico: Berlin, 1964), nella sua documentatissima e molto attenta monografia, indica il 1839 come data d'emancipazione da Hegel. La periodizzazione di C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach* (Stuttgart, 1885) vede nel nostro autore il fondatore del realismo scientifico moderno (cioè, per lo storico, del positivismo) solo a partire dal 1843, mentre situa nel 1838 il distacco dall'universalismo (hegelismo, cioè). Per F. LOMBARDI, *Ludovico Feuerbach. Seguito da una scelta di passi tradotti* (Firenze, 1935), occorre invece distinguere nel pensiero feuerbachiano sino al 1839 due filoni distinti, che s'intrecciano l'uno nell'altro: l'uno rappresentato dalla « posizione hegeliana » (pp. 29 sgg.), che comprende alcune opere (ad es. il *De ratione* ed i *Gedanken*) nonché le collaborazioni agli « Annali berlinesi »; l'altro, dagli « scritti di passaggio » (pp. 71 sgg.), in cui appare l'incipiente distacco da Hegel (cosí l'*Abelardo*, il *Bayle* e vari saggi apparsi sugli « Annali di Halle »). Una ricostruzione molto penetrante ed accurata del pensiero giovanile dell'autore (prima sostanzialmente trascurato, salvo che da Rawidowicz, o superficialmente trattato) è stata data da C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, che ravvisa nel 1837 la prima « svolta » veramente decisiva nel pensiero del filosofo, il quale allora definitivamente rinunciò alla carriera accademica e sempre piú spiccatamente si dedicò agli aspetti « umani » del pensare. Sulla collocazione di Feuerbach nella sinistra cfr. anche ANONIMO, *Die Triarier...*, ed. cit. Sulla concezione feuerbachiana dell'essere, cfr. G. BALLANTI, *Il problema dell'essere in Ludo-*

in quegli anni, a mio avviso, che la sua filosofia sensistica ed antropologica si formerà, o quanto meno raggiungerà la sua compiutezza. Ovviamente però l'1 gennaio 1838, data da cui convenzionalmente si può far decorrere la formazione di una scuola di sinistra vera e propria intorno agli « Annali di Halle », non è data fatidica per i pensieri di Feuerbach, Strauss etc. Le posizioni piú radicali espresse da questi autori d'allora in poi si fondano nelle loro opere e nei loro pensieri anteriori, e cosí anche gli scritti antihegeliani e di critica al cristianesimo pubblicati da Feuerbach sulle colonne degli « Annali di Halle » trovano fondamento e giustificazione nelle opere precedenti. Questa breve trattazione dovrebbe quindi molto sommariamente mostrare lo sviluppo del pensiero feuerbachiano, indicando il progressivo affermarsi di filoni problematici che si ritroveranno nella sinistra quando Feuerbach avrà preso il posto di *leader* per ora tenuto da Strauss [2].

---

vico Feuerbach, sta in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1951, pp. 125-145. Sull'inserimento di Feuerbach nel pensiero teologico dell'Ottocento, e sul complesso di questo pensiero, cfr. anche K. BARTH, *Die protestantische Theologie im XIX Jahrhundert*, ed. cit.; a Feuerbach è dedicato il § 18, pp. 484 sgg.

Sui rapporti tra Strauss e Feuerbach, anche riguardo al problema, che qui maggiormente interessa, della critica della predicazione hegeliana, cfr. K. BOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, Göttingen, 1961, pp. 30 sgg.

Sulla recente bibliografia critica feuerbachiana sino al 1961, cfr. C. CESA, *Ludwig Feuerbach nella piú recente letteratura*, sta in « Giornale critico della filosofia italiana », 1961, n. 1, pp. 114-127.

Tra le cose più acute che siano state scritte su Feuerbach è da ricordare il saggio di R. MONDOLFO, *Feuerbach e Marx*, ora in *Sulle orme di Marx*, Bologna, 1948[4], pp. 255-314, come pure l'altro saggio R. MONDOLFO, *Feuerbach, Engels e il materialismo*, ora in *Il materialismo storico in Federico Engels*, Firenze, n. e. del 1952, pp. 25-55.

Considerazioni su Feuerbach ed altri autori della sinistra, oltre che sulla frizione tra cultura accademica e cultura eterodossa, trovansi anche in L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino, 1950, soprattutto pp. 9-52; cosí pure va ricordato il saggio di G. PRETI, *Kierkegaard, Feuerbach e Marx*, in « Studi filosofici », 1949, fasc. 3, pp. 187-208.

[2] Dell'autore sono disponibili due edizioni di opere: L. FEUERBACH, *Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1846-1866, 10 voll. (edizione citata qui con l'abbreviazione *S. W. 1*; venne curata dall'autore); la seconda, L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke* (a cura di W. BOLIN e F. JODL), Stuttgart, 1903-1911[1], 10 voll. Di questa si è recentemente avuto una riedizione, Stoccarda, 1960-1964 (abbreviazione *S. W. 2*), 13 voll. I primi dieci sono identici a quella 1903-1911, mentre gli ultimi tre (in due tomi), a cura di H.-M. SASS, contengono l'edizione latina di L. FEUERBACH, *De ratione...* (XI, pp. 11-68), la riedizione con procedimento fotografico di L. FEUERBACH, *Gedanken...* (XI, pp. 69-324), nonché la riedizione con procedimento fotografico del citato (BOLIN) carteggio feuerbachiano; alla riedizione di BOLIN, H.-M. Sass ha ag-

Ludwig Andreas Feuerbach era quartogenito del notissimo giurista Paul Johann Anselm, riformatore del diritto penale tedesco, che in gioventú aveva avuto una grande passione per la filosofia e si era poi dedicato al diritto solo per ristrettezze economiche [3]. Ludovico nacque il

---

giunto la pubblicazione di varie lettere inedite, tra cui alcune a Ruge; tuttavia i due volumi non contengono tutte le lettere di Feuerbach (cfr. XII, « *Vorwort zur zweiten Auflage* », pagine non numerate).

Nessuna delle due edizioni delle opere è critica. In *S. W. 1*, Feuerbach, che aveva radicalmente mutato la propria impostazione filosofica rispetto alla maggior parte delle opere anteriori al 1846, corresse e modificò, anche se solo raramente in modo sostanziale, i propri scritti. Nella prefazione a *S. W. 1* cerca infatti di presentarle come tappe di un cammino, in fondo non troppo tortuoso né troppo lungo, verso le proprie posizioni presenti, e, pur ammettendo che molte delle opere anteriori (anche *Das Wesen des Christenthums!*) non corrispondono piú alla propria posizione filosofica, rivendica la coerenza del proprio sviluppo: « tutte le tue opere (scrive, rivolgendosi a se stesso) sono collegate tra loro; non contengono altro che la storia della tua attuale posizione, la sua nascita ed il suo necessario sviluppo, e quindi la sua giustificazione » (*S. W. 1*, I, p. XIII). Ma per quanto, ovviamente, Feuerbach non avesse verso le proprie opere l'atteggiamento sereno di uno storico e le giudicasse « robaccia inutile » (*ibid.*, p. XV), le modifiche che apporta sono, per lo piú, soltanto marginali. La sola opera che venne gravissimamente mutilata sono i *Gedanken...*, di cui vennero espunte parti intere equivalenti ad un terzo abbondante. Quanto al *De ratione...*, non veniva nemmeno accolto in *S. W. 1.* Per gli altri scritti (ad es. di collaborazione agli « Annali berlinesi » e « Annali di Halle »), la riedizione era sostanzialmente fedele. Piú imprecisi furono i criteri che guidarono W. Bolin e F. Jodl. Richiamandosi al fatto che la *S. W. 1* era stata definita da Feuerbach « una raccolta d'antichità », essi corressero la lettera del testo di *S. W. 1* basandosi sulla propria impostazione di feuerbachiani « ultima maniera », seguaci, cioè, del pensiero del filosofo quale si venne configurando dal 1846 in poi, cioè strettamente legato al materialismo ottocentesco. Nell'introduzione, i due curatori scrivono infatti di aver migliorato « innumerevoli oscillazioni linguistiche, errori sintattici, imprecisioni e distrazioni d'ogni tipo, che potevano essere corrette a partire dallo stesso Feuerbach, e che egli stesso avrebbe corretto se avesse trovato la puntigliosa pazienza bastante per questa completa revisione » (*S. W. 2*, I, p. XXXIX). Siccome — ed in questo i due discepoli si richiamano allo spirito avveniniristico del maestro — l'opera di Feuerbach è destinata al « futuro », e poiché gli uomini del futuro evidentemente non sapranno né di lingue classiche né di filosofia hegeliana, Bolin e Jodl hanno in certo modo volgarizzato il pensiero feuerbachiano, espungendo espressioni « confuse » — cioè idealistiche — e traducendo tutti i vocaboli greci e latini. Ma nonostante queste premesse, anche la seconda edizione non è stata rielaborata né mutilata in modo tale da perdere ogni valore. Seppur meno fedele della prima, nel complesso offre anch'essa un'immagine corretta del pensiero feuerbachiano, e le « pie correzioni » rimangono superficiali e non decisive. Le citazioni di questo studio sono tuttavia, di regola, da *S. W. 2*, e solo eccezionalmente, quando le varianti siano decisive, o dalla prima edizione assoluta o da *S. W. 1*; questa scelta è motivata anche dalla facilità con cui oggi *S. W. 2* può essere reperita.

[3] Si veda l'opera L. FEUERBACH, *Anselm Ritter von Feuerbach, weiland königlichen bayrischen Staatsrats und Appellationsgerichts Präsidenten. Leben und Wir-*

28 luglio 1804 a Landshut, in Baviera, e fu allevato nella religione protestante, nonostante fosse stato battezzato con rito cattolico. Nella primavera del 1823 si recò a Heidelberg, iscrivendosi alla facoltà di teologia protestante [4]. Seguí le lezioni di teologia di H. E. G. Paulus e di J. H. Voss, ma le loro « ragnatele di sofismi » gli vennero ben presto a noia [5], e conservò un certo interesse solo per le lezioni di K. Daub [6]. L'8 gennaio 1824 scriveva al padre di essere stanco di quelle chiacchiere noiose, e chiedeva il permesso di recarsi a Berlino per seguire le lezioni di Hegel, Schleiermacher e Neander [7]. Il padre acconsentí ed il giovane studente si trasferí in Prussia, dove incappò in uno dei momenti di piú severa reazione, tanto che ebbe grane con l'occhiuta polizia locale, che sospettò fosse un cospiratore [8]. Bastò qualche settimana di permanenza

---

ken aus seinen ungedruckten Briefen, Tagebücher und Denkschriften, Leipzig, 1852, 2 voll.

4 Sull'università di Heidelberg, il soggiorno in essa di Hegel, oltre che di Fries, Daub, Paulus, Creuzer etc., si cfr. tra l'altro: H. Derwein, *Heidelberg im Vormärz und in der Revolution 1848-49. Ein Stück badischer Bürgergeschichte*, Heidelberg, 1958; l'opera contiene notizie utili, ma è molto discontinua, spesso agiografica e nel complesso di modesto valore; cfr. anche Anonimo, *Die Universität Heidelberg*, in « Annali di Halle », *erster Artikel* dal n. 68, 19 marzo 1840, cc. 537-540, al n. 72, 24 marzo 1840, cc. 569-572; *zweiter Artikel* dal n. 79, 1 aprile 1840, cc. 625-630, al n. 84, 7 aprile 1840, cc. 665-669.

5 Cfr. K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig-Heidelberg, 1874, 2 voll., I, pp. 170-175 (citazioni: Grün); cfr. anche Bolin, I, pp. 222-226, lettera dell'autunno 1823.

6 Sull'opera teologica di Daub, vedi appendice X.

7 Lettera al padre in Bolin, I, pp. 226-229.

8 Un fratello di Ludwig, Karl, era stato imprigionato nel maggio del 1824 (quando già insegnava matematica in un ginnasio di Erlangen, e quindi era fuori dell'ambiente studentesco vero e proprio) come membro di un'associazione segreta, lo « *Jugendbund* » (cfr. Bolin, I, pp. 14 sgg. e C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, pp. 54 sgg.). Karl restò in carcere piú di un anno, e risentí irrimediabilmente, dal punto di vista psichico, di questa dura esperienza. In carcere tentò il suicidio, ed anche dopo esser stato liberato e reintegrato nel suo posto d'insegnamento, continuò a soffrire di disturbi psichici, ora in maggiore ed ora in minor misura, tanto che Ludwig dovette stargli molto vicino, ritardando la presentazione della propria dissertazione ad Erlangen (Bolin, I, p. 18). Lo sfortunato Karl non si riprese mai del tutto, ed il 12 marzo 1834 morí, poco piú che trentenne. Quanto a Ludwig, possiamo pensare (cfr. C. Cesa, *op. cit.*, pp. 21-22, 56) che prima di conoscere Daub (hegeliano, e quindi avversario del liberalesimo di Fries) fosse d'accordo con le idee di Karl, ma quando giunse a Berlino certo non piú, ed anzi nutriva il disprezzo proprio di tutti gli hegeliani degli anni venti per il liberalesimo delle *Burschenschaften* e dei *Turnvereine* (cfr. in Bolin, I, p. 236, lettera del 2 ottobre 1824, alla madre). Ma per la polizia prussiana « tutti i fratelli Feuerbach » (Bolin, I, p. 12) erano membri

a Berlino perché egli scrivesse una lettera entusiasta al padre, annunciandogli che poche lezioni di Hegel erano bastate per fargli intendere con chiarezza ciò che con Daub aveva solo intuito ed intravisto [9]. All'inizio del 1825, era ormai del tutto hegeliano, ed aveva deciso di abbandonare la teologia per la filosofia. Lo comunicò al padre con una lettera appassionata del 22 marzo:

> « *Non posso piú studiare teologia...* La Palestina è troppo angusta per me; devo, devo addentrarmi nell'ampio mondo, e questo solo il filosofo può reggere sulle proprie spalle » [10].

Nel 1826 egli lasciava Berlino per Erlangen, in ossequio ad una norma della legislazione scolastica bavarese che gli faceva obbligo di terminare gli studi presso un'università del regno. In questa piccola cittadina universitaria protestante (nella cattolica Baviera) egli coronò gli studi nel 1828 con una dissertazione, *De ratione una, universali, infinita* [11]. L'operetta è nettamente hegeliana [12], anche se non manca di spunti originali,

---

di associazioni segrete, ed appena giunto a Berlino Ludwig si vide ritirare il passaporto e negare l'immatricolazione all'università; fu sottoposto ad interrogatori, pedinato, e tenuto in ballo per quattro mesi (dall'aprile al luglio), prima di essere ammesso all'immatricolazione nella facoltà di teologia.

[9] BOLIN, I, pp. 230-233; lettera del 24 maggio 1824.

[10] *Ibid.*, pp. 241-245, trovasi la lettera; per i passi citati, cfr. p. 243.

[11] Il titolo della prima stesura, manoscritta, suonava: L. FEUERBACH, *De infinitate, unitate atque communitate rationis*; quello dell'opera a stampa presentata come dissertazione per l'abilitazione: *De ratione una, universali, infinita. Dissertatio inauguralis philosophica*, Erlangen, 1828, riedita in *S. W.* 2, XI, pp. 11-68. I testi contenuti in *S. W.* 2, IV, pp. 299-356, come pure in GRÜN, I, pp. 207-214 (incompleta), sono invece insoddisfacenti.

[12] Nell'edizione delle proprie opere Feuerbach accolse anche una serie di documenti e testimonianze sul proprio sviluppo filosofico: L. FEUERBACH, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen 'Curriculum vitae'* (*S. W.* 1, II, pp. 380-414; *S. W.* 2, II, pp. 358-391). Parte di questi frammenti riguardava anche il periodo giovanile di cui è ora questione. Putroppo questi passi, scelti e pubblicati nel 1846, giovano ben poco ad illustrare la complessità del distacco da Hegel. L'autore si limita a riportare, spesso rimaneggiandoli, brevi passi di opere e lettere, scelti in modo da dimostrare come sin dal periodo giovanile la propria impostazione fosse almeno in parte antihegeliana. — Anche i frammenti pubblicati in GRÜN, I, pp. 387 sgg., con titolo *Feuerbachs Verhältniss zu Hegel. 1840, mit späteren Zusätzen* (ora anche in *S. W.* 2, IV, pp. 417 sgg.; citazioni da qui) sono assai poco utili. Feuerbach ivi, pur ammettendo d'essere stato ardente ammiratore di Hegel e di essersi dedicato alla filosofia sotto il di lui influsso, in tutti i modi cerca di distinguersi dalle posizioni del maestro anche per quanto attiene le proprie opere giovanili. Egli scrive che, studiando Hegel, dapprima s'identificò con lui, come ad ogni storico accade d'identificarsi con l'oggetto del proprio studio, ma ben presto se ne

ed ebbe risonanza nella piccola cittadina [13]. Vi sono scettici, osserva Feuerbach, che raccomandano al pensiero, e quindi alla filosofia, di non osare troppo, speculando al di là delle proprie capacità sulla pura essenza della ragione. Il loro errore è di considerare la ragione come strumento, anziché come attività universale ed autonoma [14]. Ma Hegel ha già confutato quest'ipotesi volgare, e difatti la ragione non è uno strumento conoscitivo individuale, bensí il soggetto universale della conoscenza stessa. La dissertazione dapprima esamina il pensiero astratto ed il pensiero che pensa se stesso, poi l'unità del pensiero e del pensato, per infine concludere con l'unicità infinita della ragione [15].

Do qui una breve esposizione di alcuni aspetti di quest'opera, per chiarire l'impostazione generale di Feuerbach in quel primo momento

---

distaccò, come ogni storico si distacca dall'argomento che tratta (pp. 418-419). Feuerbach è testimone pochissimo attendibile su se stesso; per nostra fortuna il suo distacco da Hegel è molto piú complesso. Qualcuna di queste pagine feuerbachiane è tradotta in *La sinistra hegeliana* (testi scelti a cura di K. Löwith, trad. it. a cura di C. Cesa), Bari, 1960, pp. 303 sgg. Delle traduzioni feuerbachiane in lingua italiana ricordo le piú recenti: *Passi scelti e tradotti* in F. Lombardi, *L. Feuerbach...*, ed. cit.; *Principî della filosofia dell'avvenire* (a cura di N. Bobbio), Torino, 1946[1], 1948[2] (contiene: *Critica della filosofia hegeliana*; *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*; *Principî della filosofia dell'avvenire*); *L'essenza del cristianesimo* (trad. di C. Cometti, prefazione di A. Banfi), Milano, 1949-1950, 2 voll. (1962[2]); *Un poema inedito di Ludovico Feuerbach. Versi sulla morte* (a cura di G. Scabia), in « Il contemporaneo », XLV, febbraio 1962, pp. 64-88; passi feuerbachiani scelti trovansi nell'antologia di testi di Feuerbach, Marx ed Engels su *Materialismo dialettico e materialismo storico* (a cura di C. Fabro), Brescia, 1962; infine è appena uscita (a cura di C. Cesa) una raccolta di testi, intitolata *Opere*, Bari, 1965, che costituisce la piú ampia antologia feuerbachiana sinora esistente, e comprende: *Lettera a Hegel*; passi dai *Pensieri sulla morte e l'immortalità*; *La teologia e la scienza*, che è un capitolo del *Bayle*; *Per la critica della filosofia hegeliana*; *Lettera a C. Riedel*; passi da *L'essenza del cristianesimo*; *Per la valutazione dello scritto ' L'essenza del cristianesimo '*; *Su ' L'essenza del cristianesimo ' a proposito di ' L'Unico e la sua proprietà '*; *L'essenza della religione*; *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*; *Critica dell' idealismo*; passi dagli *Aforismi postumi d' argomento teoretico*.

[13] Sull'università di Erlangen, vedi appendice XI.

[14] Il richiamo ad Hegel è chiarissimo. Basti ricordare che la *Fenomenologia* inizia con una polemica contro coloro che considerano la ragione uno « strumento » (*Werkzeug*) della conoscenza, anziché soggetto della medesima. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia*, ed. cit., I, pp. 65-69.

[15] L. Feuerbach, *De ratione...* : « Nos considerabimus primum meram cogitationem, tum cogitationem, quae se ipsam cogitat, ab cognitione sejuncta, denique cogitationis et cognitionis unitatem, et unam tantum universalem et infinitam esse rationem demonstrare conabimur. Illam non esse finitam, neque individuorum, iam ex cogitationis inquisitione patebit » (*S. W.* 2, XI, p. 14).

del suo tormentato sviluppo culturale [16]. Di qualunque natura sia o qualsiasi espressione assuma il pensiero di un individuo, scrive Feuerbach nel primo capitolo, esso ha una forma sempre identica, universale, che si esprime nel fatto che il pensiero trascende la sensazione individuale e manifesta una realtà razionale umana ed intersoggettiva. Privare l'uomo del pensiero significa privarlo di tutto, poiché tutto ha in lui l'aspetto del pensiero. I corpi umani sono impenetrabili l'uno all'altro, mentre nel pensiero questa impenetrabilità viene meno: esso presenta quindi un duplice carattere: nulla è individuale quanto il pensiero, poiché senza di esso l'individualità stessa scompare, ma, al tempo stesso, nulla è tanto comune agli individui quanto il pensiero. Il pensiero è dunque un' entità intersoggettiva: mentre gli uomini possono avere « com-passione » e « com-partecipazione » sentimentale gli uni per gli altri, avere « com-pensieri » non è possibile [17]. Il pensiero è tutto mio, ma anche tutto tuo. Mentre le sensazioni ed i sentimenti (amore, amicizia etc.) lasciano sempre sussistere una differenza tra l'io e il tu, il pensiero identifica in sé tutti gli uomini [18], è un *continuum*, un « tutto ». L'universalità del pensiero si verifica del resto anche nella natura, dove si realizza come ragione; ma è soprattutto nella razionalità dell'uomo che essa trionfa. Ne è un esempio il diritto: la personalità ha valore razionale solo perché l'uomo viene riconosciuto non come mera singolarità individuale, bensí come membro organico di una comunità statale [19]. Solo nel pensiero quindi si compie l'unità razionale degli uomini, ed anche qui Feuerbach fa esplicito riferimento al modo in cui i rapporti tra individualità ed universalità erano stati risolti da Hegel nell'*Enciclopedia* e nella *Logica* [20]. Come per Hegel, anche per il giovane autore il

---

[16] Per un'analisi ampia ed accurata dell'operetta feuerbachiana e della sua originalità filosofica, cfr. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, pp. 80 sgg.

[17] L. FEUERBACH, *De ratione...*: « Sensuum..., qualescunque sunt, communicatio generatim appellanda est *consensus, compassio*, συμπάθεια, συναίσθησις (*Mit*gefühl, *Mit*leiden); at ineptum esse, si quis diceret: *Mit*denken, *Mit*gedanke neminem fugit » (*S. W. 2*, XI, p. 16).

[18] *Ibid.*: « *Cogitare ipsum per omnes homines secum cohaeret, et quamvis diffusum quasi per singulos, continuum* tamen est et *perpetuum, unum, sibi compar, inseparabile a se.* In uno ergo cogitandi actu omnes homines, vel maxime sibi contrarii, inter se sunt pares; *cogitans conjunctus*, vel potius *unitus sum cum omnibus*, quin *ipse ego omnes* [11] *sum homines* » (p. 17). Nella nota n. 11 Feuerbach si richiama alla *Fenomenologia* ed alla *Enciclopedia* di Hegel (nota riportata alle pp. 53-54).

[19] *Ibid.*, p. 19.

[20] *Ibid.*, nota n. 14 a p. 20 (riportata a p. 54).

pensiero non è una facoltà o uno strumento, ma il soggetto, lo spirito stesso, trascendente rispetto al singolo individuo.

Ma l'individuo che conosce, l'autocoscienza, non è il pensiero conoscitivo in generale, bensí il pensiero che pensa se stesso; senza pensiero, non c'è autocoscienza, ma questa è una sorta particolare di pensiero, poiché si pensa senza la conoscenza di qualche cosa di esterno a sé. La coscienza è una forma universale che può avere infiniti contenuti, infinite conoscenze particolari [21]. Avere infiniti contenuti non significa però identificarsi volta a volta con essi: non si diventa cane, conoscendo un cane. La forma del pensiero consiste proprio in quest'unità del molteplice nell'autocoscienza. La coscienza è dunque infinita, ed ha infinite conoscenze particolari: è l'essenza generica dell'individuo, il tessuto, il sostrato universale [22].

Feuerbach affronta poi il problema dell'unificazione tra individuo ed essenza universale della ragione. Si tratta, in sostanza, del problema dei rapporti tra universale e particolare quali erano stati definiti da Hegel nella *Logica* e nella *Fenomenologia*, opere alle quali Feuerbach fa diretto riferimento [23]. Ogni uomo aspira a raggiungere la verità assoluta, la coincidenza del proprio sapere individuale con quello universale. La ragione infatti è compiuta solo quando universale e particolare coincidono, e l'autocoscienza è precisamente il germoglio di questa ragione universale realizzata, poiché in essa soggetto ed oggetto coincidono: la *ratio* è la generalizzazione, la universalizzazione di questa coincidenza ed identità. La ragione dunque non può che essere unica ed universale, poiché solo la universalità e l'unicità consentono l'unità di essere e pensiero. Ciò non comporta affatto, pretende Feuerbach, una dissoluzione dell'individualità che, al contrario, è implicata dal concetto stesso di individuo come autocoscienza. Cosí, per il giovane Feuerbach l'individuo esiste solo nella sua relazione con l'universalità della ragione: questa è unica, e gli individui ne sono soltanto i modi di essere [24].

---

[21] *Ibid.*: « Est sane conscientia forma, sed infinita » (p. 25).

[22] *Ibid.*: « Conscientia rite adpellari potest *genus* propterea quia, utpote relatio[36] ad se ipsam, primigenia est relatio, eaque, per quam solam fieri potest cognitio, quaeque servatur non minus in sui ipsius cogitatione, quam in cognitione, ac perpetua est, non interrupta, sibique constans et aequalis per omnes suas cognitiones cogitandique formulas » (p. 28). Nella nota n. 36, Feuerbach ancora una volta si richiama alla *Fenomenologia* (nota riportata a p. 59).

[23] *Ibid.*, pp. 30 sgg.

[24] *Ibid.*: « Hominum ergo ratio una est, eorumque una essentia; at ratio, nisi ipsa per se, nisi simpliciter et omnino una esset, nec hominum quidem essentia una esse posset » (p. 43).

La struttura hegeliana dell'operetta appare evidente. I riferimenti, diretti od indiretti, ai testi hegeliani sono innumerevoli. In queste pagine appaiono però anche spunti originali, già caratteristici del pensiero feuerbachiano, cioè indicativi di un tipo d'interesse che guiderà lo sviluppo successivo dell'autore. L'originalità maggiore mi pare consista nel fatto che sin dal 1828 Feuerbach mostra insofferenza per l'equilibrio hegeliano tra fede e ragione: la filosofia hegeliana si sforzava di raggiungere tra universale ed individuale un equilibrio che Feuerbach, risolvendosi decisamente per l'universale, spezza. Inoltre, da siffatta impostazione si deduce facilmente un'assoluta immanentizzazione della divinità, spezzando anche l'equilibrio hegeliano tra fede e ragione. Proprio questo Feuerbach voleva, e lo scrisse ad Hegel nell'inviargli la propria dissertazione [25]: pur dichiarandosi hegeliano (afferma di aver composto questo scritto « nello spirito del suo maestro » [26]), rivendica il merito di aver compiuto un passo innanzi verso « la incarnazione del puro *lògos* [27] », interpretando l'hegelismo come superamento di ogni trascendenza in un dominio assoluto della ragione. Compito della filosofia, precisa Feuerbach, sarà quindi la realizzazione di questa *ratio* assoluta e il superamento definitivo della religione. Nemmeno il cristianesimo può dunque essere concepito come forma assoluta ed eterna della religione, destinata a permanere anche nell'èra della filosofia; esso non è che un rudere del vecchio mondo e della trascendenza [28].

Sin dal 1828 Feuerbach palesava dunque uno spirito nettamente anticristiano: l'anticristianesimo e l'universalismo sono i due punti nei quali piú si differenzia dalla filosofia del maestro. Hegel non rispose alla lettera di uno scolaro che pure — anche ammettendo che, contrariamente a quanto narra Feuerbach, a Berlino non si fossero conosciuti molto approfonditamente [29] — recava un nome illustre ed a lui ampia-

---

[25] La lettera, del 22 novembre 1828, è pubblicata in GRÜN, I, pp. 214-219, come pure in *S. W.* 2, IV, pp. 357-363, edizione da cui cito.

[26] *Ibid.*: « Poiché se il discepolo testimonia ed esprime il vero rispetto ed onore in cui tiene il proprio maestro non con azioni esteriori o con parole e sentimenti, ma unicamente con la propria opera, allora egli può appunto farlo solo con opere che sono composte nello spirito del suo maestro » (p. 357).

[27] *Ibid.* Feuerbach presenta la propria dissertazione come opera « che porta in sé una traccia di un modo di filosofare che si potrebbe chiamare la *realizzazione* o la *mondanizzazione dell'idea*, la *ensarcosia* o la *incarnazione* del *puro lògos* » (p. 358).

[28] *Ibid.*, pp. 360-361.

[29] Stando a quanto narrò piú tardi Feuerbach, egli era abbastanza intimo con Hegel da potergli annunciare, poco prima della propria partenza da Berlino, che lo

mente noto [30]; questo silenzio può certo essere interpretato come una disapprovazione dell'irruenza teoretica del giovane filosofo hegeliano.

§ 2. - Eterodossia e mancato inserimento nell'università.

La prima opera che Feuerbach pubblicò dopo la dissertazione (che però ebbe limitatissima diffusione) furono i *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, del 1830 [31]. Immanentisti ed anticristiani, essi riprendevano e sviluppavano la tematica dell'universalità della ragione, approfondendola in una ricerca sui fondamenti etici e filosofici della morte. Il contenuto anticristiano consigliò a Feuerbach, che sperava di ottenere una cattedra ad Erlangen, di conservare l'anonimo. Ma la sua interpretazione universalistica ed irreligiosa dell'hegelismo doveva essere ben nota negli ambienti della piccola università bavarese, poiché egli venne identificato ed escluso per sempre dalla possibilità di una carriera accademica [32].

Anche nella forma, l'operetta ha un deciso sapore antiuniversitario, espresso in modo sarcastico: si apre infatti con una presentazione in versi della morte al senato accademico, che ironicamente termina con la

---

studio della filosofia l'aveva soddisfatto ma non saziato, per cui ora si sarebbe dedicato allo studio dell'anatomia (cfr. Grün, I, 16-17). Altrove egli parla di Hegel come del proprio « secondo padre », in quanto fecondatore della propria formazione intellettuale e culturale (L. Feuerbach, *Verhältnisse zu Hegel...*, p. 417). Per altre testimonianze sui rapporti con Hegel, cfr. C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, pp. 63 sgg.

[30] In una lettera del 4 gennaio 1834 (cfr. Bolin, I, pp. 269-270), E. Gans scrive a Feuerbach che la fama del nome che porta l'avrebbe certamente aiutato a trovare una cattedra in Prussia. Si riferiva certo al padre Anselm Feuerbach, la cui teoria penale è esaminata criticamente anche in G. W. F. Hegel, *Filosofia del diritto*, ed. cit., pp. 95-97 (§§ 99); particolare curioso: né nel testo, né nelle *Note alla Filosofia del diritto* (*ibid.*, pp. 486-487) Hegel nomina esplicitamente il padre del nostro, mentre chi criticamente lo ricorda è proprio Gans, nelle *Aggiunte ricavate dalle lezioni dello Hegel* (*ibid.*, p. 327).

[31] L. Feuerbach (apparsi anonimi), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einen Anhang theologisch-satirischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde*, Nürnberg, 1830. Ampiamente mutilata, l'opera venne riedita dall'autore in *S. W. 1*, III, pp. 1-91 per la parte in prosa, pp. 109-148 per quella in versi; con le stesse mutilazioni appare anche in *S. W. 2*, I, pp. 1-90 e pp. 367-374. Le mie citazioni dai *Gedanken...* sono dalla prima edizione, ora disponibile con procedimento fotografico anche in *S. W. 2*, XI.

[32] Sulla mancata carriera di Feuerbach, ulteriore tratto che lo accomuna agli altri esponenti della sinistra hegeliana, vedi appendice XII.

richiesta di innalzare la morte « *Zum Doktor der Philosophie* » [33]. Nella prefazione, Feuerbach parla del proprio tempo in termini che sono di chiarissima intonazione dialettica hegeliana: la caratteristica della nostra epoca, afferma, è l'essenzialità e radicalità dei contrasti che la dilacerano [34]. Come già nel *De ratione...* e nella lettera ad Hegel, egli pensa al presente non come l'éra della conciliazione, bensí della suprema dilacerazione. E se è vero che, da buon hegeliano, nella radicalità stessa di questa opposizione vede la possibilità di una conciliazione finale, che inizi un nuovo evo del mondo, è anche vero che per lui, come già sappiamo, l'avvento di questa nuova età passa attraverso l'affossamento del cristianesimo. Col che Hegel non era certo stato d'accordo.

Ed è come profeta di questa nuova visione del mondo che Feuerbach sistematizza filosoficamente tutta la storia dell'umanità occidentale per quanto concerne il problema dell'immortalità personale. Tre sono le epoche in cui essa si suddivide: *a*) quella greco romana, in cui l'uomo, compiutamente inserito nella vita civile della società, vive pago di questa immanenza laica e terrena [35]: nel mondo romano, l'uomo si realizza compiutamente, non conosce la frattura tra *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*, e cosí nel sereno mondo greco; mancando questa frattura, manca anche il senso moderno della fede nell'immortalità; *b*) l'epoca cattolica del medio evo, nella quale la fede nell'universalità è diffusa nella comunità. Tuttavia, precisa l'autore, sarebbe errato equiparare quest'immortalità a quella moderna, poiché la sopravvivenza *personale* non ne è la caratteristica essenziale. L'uomo medioevale vive profondamente immerso nella comunità dell'*ecclesia*, tanto che anch'egli ignora la frattura tra *Möglichkeit* e *Wirklichkeit* [36]. L'articolo fondamentale della fede cattolica è per lui la positività del bene (paradiso) e la negatività del male (inferno), non direttamente la sopravvivenza *personale* [37], che tuttavia è presente con la dottrina della resurrezione della carne.

Nell'epoca moderna (*c*) invece, con la frattura tra *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*, si ha la vera dottrina dell'immortalità, in quanto è l'individuo stesso che si considera di essenza divina. Il protestantesimo sostituí il libero esame all'*ecclesia* cattolica, e con ciò diede l'avvio al trionfo dell'individuo. Centro del protestantesimo è infatti Cristo inteso come

---

33 L. Feuerbach, *Gedanken...*, p. IV.
34 *Ibid.*, p. 5.
35 *Ibid.*, p. 1.
36 *Ibid.*, p. 3.
37 *Ibid.*, p. 4.

uomo-Dio, unità di essenza umana e divina [38]. Su ciò si innestò il pietismo, per il quale la redenzione è stata operata dall'individuo Cristo, con le sue sofferenze individuali, corporee, personali. Ed anche moralismo e razionalismo ponevano tutto l'accento sul soggetto, l'individuo. La moderna fede nell'immortalità si articola dunque in tre punti: *primo*: l'essenziale diventa la persona umana, l'individuo, il soggetto, ma questa persona che si pensa e concepisce come assoluto è ben lontana dal sentire la propria assolutezza nel corso della vita; *ergo* postula l'esistenza di una seconda vita, assoluta quanto la propria essenza [39]; *secondo*: la persona è la sede della moralità; ma vivendo non realizza la legge morale, *ergo* postula una seconda vita in cui questa moralità sarà realizzata [40]; *terzo*: considerandosi assoluto, di fatto l'individuo si preclude la possibilità d'intendere le leggi assolute che governano la realtà. Si veda l'esempio della storia: essa *è veramente* la manifestazione assoluta di una realtà razionale che sempre si snoda dialetticamente e tutto, immanentisticamente, spiega e riduce (anche l'individuo); ma se accettasse questa visione razionale, l'individuo dovrebbe rinunciare alla propria assolutezza; *ergo* la respinge, e nella storia vede solo una successione di episodi contingenti, slegati, privi di senso [41]. L'individuo in tal modo distrugge tutto ciò che di assoluto, razionale esiste: « cosí ora l'individuo pianta sulle rovine del mondo distrutto la bandiera del profeta ». E la vera radice di tutto ciò è la frattura tra *Möglichkeit* (la possibilità e potenzialità che l'individuo si ascrive) e *Wirklichkeit*:

> « al di sopra della voragine che si apre tra la vita presente, come essa è in verità, e la visione e rappresentazione della stessa, al di sopra delle lacune e dei vuoti della propria anima, egli (l'individuo) costruisce il ponte degli asini del futuro » [42].

Si noti come, in tutta questa dialettica tra *Möglichkeit* e *Wirklichkeit*, Feuerbach già ricerchi una *radice antropologica* della fede ultraterrena, che viene spiegata non (o, quanto meno, non solo) in forza del procedere dialettico dello spirito che, al momento giusto, concepisce l'immortalità personale, ma (anche) con l'indicazione della radice che essa ha

---

[38] *Ibid.*, pp. 5-6.
[39] *Ibid.*, p. 8.
[40] *Ibid.*, p. 8.
[41] *Ibid.*, p. 10.
[42] *Ibid.*, p. 11; cfr. nota n. 95 al cap. II.

nella vita dell'uomo. Manca qui però, a mio avviso, una critica del metodo hegeliano. Questa tematica dei *Pensieri*, cosí svolta, è anzi di chiara ispirazione hegeliana, non solo perché richiama tutto l'impianto della dialettica della *Fenomenologia* (ad es. nella parte dedicata alla *Verstellung*), ma anche perché vi si nota piú chiaramente che mai quale sia l'*humus* culturale in cui Feuerbach affonderà le radici della filosofia genetico critica: la dialettica storica hegeliana [43]. Anche tecnicamente

---

[43] Si veda ad es. in G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia...*, II, pp. 42 sgg., la dialettica dello « spirito che si è reso *estraneo a sé* », soprattutto in « I. Il mondo dello spirito a sé estraniato » (pp. 45 sgg.). Si tenga ovviamente presente anche tutto lo sviluppo dialettico precedente che porta a quello stadio, ad es. la dialettica dello « Stato di diritto » (*ibid.*, pp. 36 sgg.).

La stessa valutazione della morte come veicolo dello spirito, teofania nell'uomo, e quindi inappellabile, è del resto di origine hegeliana. La morte viene usata come strumento che compie concretamente (con la *Erfahrung* hegeliana) la immanentizzazione dell'assoluto nella vita dell'umanità e con ciò stesso la riduzione dell'individuo a momento necessario ma transeunte di questa vita. Secondo H. ARVON, *L. Feuerbach...*, da questo punto di vista i *Gedanken...* appaiono come il primo documento dell'umanesimo ateo che caratterizzerà il XIX secolo del proprio suggello indelebile (p. 17), e con ciò si riferisce certo all'opera H. d. LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1945³, che tratta anche di Feuerbach nei capp. I, II. A mio avviso, chi cerchi il fondatore, se cosí si può dire, dell'umanesimo ateo moderno, dovrebbe pensare, casomai, ad Hegel, al quale questa dialettica feuerbachiana della morte si richiama. In Hegel infatti la dialettica della morte non solo è presente, ma, soprattutto alla luce di un'interpretazione propria della recente cultura francese della quale anche Arvon partecipa, esclude la possibilità dell'immortalità e divinità personali, come ha brillantemente dimostrato A. KOJÈVE, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, 1948, pp. 143 sgg. Del resto, basterà riportare dalla *Fenomenologia* uno dei passi piú suggestivi e famosi: « L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza piú mirabile e piú grande, o meglio della potenza assoluta. Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita, quindi, meraviglia alcuna. Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ámbito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io. La morte, se cosí vogliamo chiamare questa irrealtà, è la piú terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza. La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei còmpiti ch'essa non è in grado d'assolvere. Ma non quella vita che inorridisce davanti alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Essa guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: come quando di alcunché noi diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualche cos'altro; anzi lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere » (I, pp. 25-26). Per Hegel solo l'uomo muore in senso proprio, mentre l'animale od il vegetale si disgrega e corrompe. Nella *Feno-*

Feuerbach si ispira ad Hegel: a proposito del *secondo punto*, ad es., sull'al di là come modo per realizzare una moralità che qui resta mutila, non solo si richiama implicitamente ma chiaramente alla dialettica hegeliana della *Verstellung* [44], ma anche ne ricalca il procedimento, mostrando (mediante l'individuazione di una serie di corni dilemmatici) che con la « distorsione » i contrasti, lungi dall'essere risolti, sono necessariamente (e logicamente) esasperati; nel caso specifico, il dilemma consiste nell'alternativa tra rinunciare o alla moralità assoluta (anche nell'al di là) o all'individualità [45].

---

menologia si legge che « ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori da un altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte » (I, p. 72). Ed ancor piú chiaramente nel frammento G. W. F. HEGEL, *Die Liebe*, in *Theologische Jugendschriften*, ed. cit., pp. 378-382, tradotto in *I principî di Hegel. Frammenti giovanili, scritti del periodo jenense, prefazione alla Fenomenologia*, a cura di E. d. NEGRI, Firenze, 1949[1], pp. 18 sgg.; frammento nel quale, come in Feuerbach (che tuttavia, si badi bene, non lo conosceva; le *Theologische Jugendschriften* apparvero a stampa solo nel 1907), la morte viene strettamente collegata, nella sua funzione di teofania dello spirito, all'amore, onde si legge: « Essendo l'amore un sentimento del vivente, gli amanti possono solo in tanto distinguersi, in quanto essi sono mortali, in quanto essi pensano questa possibilità di separazione; non in tanto in quanto essi siano veramente qualcosa di separato, non in quanto il possibile congiunto con un essere sia un effettuale. Negli amanti non v'è materia alcuna; essi sono un vivente intiero. Gli amanti hanno indipendenza, hanno un principio proprio di vita, ciò significa soltanto: essi possono morire. La pianta ha sale e parti della terra, le quali recano in sé leggi proprie del loro modo di operare; è la riflessione di un estraneo, e significa solamente: la pianta può disfarsi » (p. 20) (si vedano anche le note che de Negri appone al testo che traduce, come pure J. HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, la parte prima, « *Vie et existence chez Hegel* », pp. 11-41). L'affinità di problematica tra questi testi giovanili hegeliani e quelli feuerbachiani è veramente sbalorditiva. Evidentemente andrebbe spiegata — e si tratta di una ricerca di non lieve impegno — delineando la diffusa tematica teologica proprio di cosí gran parte degli autori del primo '800, e rintracciandone analiticamente la presenza in Hegel e Feuerbach (nonché Strauss, B. Bauer etc.). Suggerimenti in questa direzione in C. CESA, *Il giovane Feuerbach, passim*. — Per Feuerbach il problema della morte è inscindibile da quello dell'amore, a sua volta fondamento dell'agire dell'uomo, e dunque dell'etica (*Gedanken...*, p. 133). Sull'amore si basa infatti il *non* essere solo per se stessi (*nicht bloss für sich selbest sein*); tanto piú sublime sarà quindi l'uomo, quanto piú sublime sarà l'oggetto del suo amore, cioè quanto piú intensa e radicale sarà la dedizione che egli porterà a questo oggetto: « quanto piú tu rinunci al tuo te stesso, tanto piú grande e piú vero è il tuo amore » (p. 134); dedizione assoluta è però quella che coinvolge anche la personalità, e dunque comporta anche l'accettazione della morte personale (p. 136), supremo atto dello spirito (p. 137).

[44] Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, II, pp. 149 sgg.; « La distorsione », traduce molto bene de Negri.

[45] L. FEUERBACH, *Gedanken...*, p. 9. — Per uno studio della funzione della morte e dell'individualità in questa ed altre opere feuerbachiane, cfr. J. VUILLEMIN,

Feuerbach riprende anche in quest'opera i toni avveniristici che gli sono cari: siamo alle soglie, annuncia, di un'età nuova, anche se molti credono che il presente sia l'assoluto (frecciata questa, come appare pure dalla lettera del 1828, che si volge in parte anche contro Hegel), e ciò che ancora ne ostacola l'avvento è il rifiuto d'abbandonare per sempre una concezione dell'immortalità che potrebbe addirittura dirsi maomettana [46]. L'improcrastinabilità di questa presa di coscienza Feuerbach dimostra poi attraverso una trattazione triadica (come sempre; in *S. W. 1* essa verrà eliminata): «*I. Gott*», «*II. Zeit, Raum, Leben*», «*III. Geist, Bewusstsein* », cui segue la parte in versi ed una conclusione in prosa. Tra i versi ve ne sono di violentissimi contro la teologia e la restaurazione, come ad es., che una volta la religione era sostegno, dello stato, mentre oggi è lo stato a puntellare la religione [47], ed addirittura che la teologia si regge solo con l'aiuto della polizia [48] (che difatti confiscò il libro).

La signification de l'humanisme athée chez Feuerbach e l'idée de nature, sta in « *Deucalion* », quaderni pubblicati a cura di J. Wahl, 1952, n. 4, ottobre.

[46] *Ibid.*, pp. 11-14.

[47] *Ibid.*, p. 183.

[48] *Ibid.*: « Ora della fede si fa già persino una legge; fra poco la polizia sarà la base della teologia » (p. 183). Non si può dunque negare che in quest'operetta Feuerbach manifestasse anche un senso di opposizione piú direttamente politica, anche se non si può concordare con GRÜN, I, che non solo ci vede un'opera già « al di là di Hegel » (p. 16), ma addirittura la collega all'ondata rivoluzionaria che scosse l'Europa nel 1830 (p. 23). Che quest'operetta fosse feuerbachiana divenne di dominio pubblico dopo che Feuerbach apparve come uno dei *leader* dell'hegelismo di sinistra e dell'antihegelismo radicale, cioè anche prima della riedizione (mutila) del 1847 (in *S. W. 1*, III). Ne parla diffusamente, tra gli altri, B. BAUER (apparsa anonima), *Charakteristik Ludwig Feuerbach's*, originariamente in « *Norddeutsche Blätter* », 1844, IV, pp. 1-13 (con titolo *Ludwig Feuerbach*), poi riedito, ampliato, in « *Wigand's Vierteljahrschrift* », 1845, III, pp. 86-146 (ed. da cui cito). In queste pagine il massimo esponente dell'hegelismo « critico » presenta il pensiero del tempo come impegnato soprattutto a risolvere il problema che a suo avviso Hegel aveva lasciato insoluto: quello dei rapporti intercorrenti tra particolare ed universale. Hegel avrebbe accostato due eterogeneità: l'universalismo di Spinoza ed il soggettivismo di Fichte (p. 86); il superamento di questa anomalia sarebbe potuto avvenire solo in due direzioni opposte: « O l'autocoscienza dovrà nuovamente consumarsi nella brace della sostanza..., oppure dovrà essere dimostrato ' che la personalità è causa originaria dei propri attributi e della propria essenza '» (p. 87). B. Bauer dichiara di aver scelto con la « filosofia critica », la seconda via, mentre invece Feuerbach avrebbe scelto la prima, sovrapponendo sempre (anche da antihegeliano) l'universale al particolare. Dei *Gedanken* in particolare Bauer scrive: « Ogni differenza tra Dio e la creatura scompare. Dio è unico e tutto, ἕν καὶ πᾶν » (p. 89), cosicché in queste pagine Feuerbach sarebbe il massimo mistico di tutti i tempi (p. 91).

Nei *Pensieri* Feuerbach approfondisce dunque la ricerca sull'universalismo della ragione già delineata nel *De ratione*. Nella lettera ad Hegel, aveva caratterizzato la propria posizione come sviluppo verso « l'incarnazione del puro *lògos* » col superamento del cristianesimo. I *Pensieri* proseguono questa decristianizzazione del mondo moderno, riproponendo l'altro tema che resterà per sempre appannaggio del pensiero feuerbachiano: l'avvenirismo. Già nella lettera ad Hegel, Feuerbach aveva chiaramente manifestato di intendere la filosofia non come compimento finale della storia, ma come corifea di una nuova visione del mondo, del *regnum rationis*. Ciò viene ora ribadito ancor piú chiaramente, e l'operetta assume spesso il carattere di un'esortazione alla rigenerazione morale della vita e del costume, ad una riforma delle coscienze. *Avvenirismo* e *riforma*: espressioni che uso ora per esprimere il contenuto di queste opere sino al 1830, e che negli anni 1842-1843, in un contesto culturale largamente mutato e che tuttavia qui affonda le proprie radici, saranno i temi centrali dell'antropologia sensistica feuerbachiana.

§ 3. - STORIOGRAFIA FILOSOFICA E COLLABORAZIONE AGLI « ANNALI BERLINESI ».

Due tra le opere piú strettamente hegeliane di questo periodo sono dedicate alla storiografia filosofica: la *Storia della filosofia moderna* (1833) e l'*Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz* (1836).

La *Storia della filosofia moderna* [49] presenta la classica impostazione

[49] L. FEUERBACH, *Geschichte der neuren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, Ansbach, 1833. Anche per quest'opera molte sono le varianti tra la prima edizione e la seconda (in *S. W. 1*, IV; 1847); solo formali invece le varianti tra *S. W. 1* e *S. W. 2*, III. Tra quelle della seconda edizione, l'aggiunta di intere parti, come le « *Schlussbemerkungen über die Philosophie Descartes', 1847* » (*S. W. 1*, IV, pp. 243-251; *S. W. 2*, III, pp. 238-246) e le « *Kritische Schlussbemerkungen von 1847* » (*S. W. 1*, IV, pp. 380-392; *S. W. 2*, III, 373-384). Per un prontuario delle piú importanti tra le varianti minori, cfr. F. JODL, « *Vorwort des Herausgebers* », in *S. W. 2*, III, pp. X-XI. L'opera uscí nell'estate del 1833, dopo un lavoro, tra ricerca e stesura, durato circa tre anni. Nel 1832 ne era stato anticipato un paragrafo nella rivista « *Athene* », pp. 180-190: L. FEUERBACH, *Der Ursprung des Bösen nach Jacob Böhme* (cfr. con *S. W.* 2, III, pp. 164-173; quest'annotazione bibliografica è dovuta a C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, p. 189, n. 1, e testimonia una volta di piú dell'accuratezza filologica dello studioso: basti dire che ne manca l'indicazione anche nella tavola sinottica biobibliografica aggiunta da H.-M. Sass, che pure è il curatore della riedizione di *S. W. 2*, in appendice al vol. XI — cfr. quivi pp. 329 e 341).

Le mie citazioni sono da *S. W. 2*.

Sull'importanza dell'opera di storiografia filosofica di Feuerbach, cfr. anche C.

della storiografia filosofica hegeliana: i pensatori sono considerati momenti dialettici dello sviluppo dell'idea, e nel loro pensiero esprimono germi « idealistici » frammisti ad aspetti « negativi ». Esemplare sotto questo riguardo l'introduzione, in cui Feuerbach esamina le caratteristiche essenziali della nuova e dell'antica filosofia [50]. Come già nei *Pensieri*, distingue due *Weltanschauungen* anteriori alla moderna: quella classica greco romana e quella cristiana. La religione della prima, pagana, rappresentava il momento individuale di ogni popolo, e trovò il proprio superamento dialettico (*Aufhebung*) nella filosofia cosmopolita antica [51]. Tuttavia l'*Aufhebung* fu solo formale ed astratta, non affrancò l'uomo dalla realtà pratica della religione, non fu anche religiosa [52]. L'*Aufhebung* religiosa del paganesimo fu il cristianesimo, che elevò la comunità cattolica a coscienza universale di tutti gli uomini. Ma anche il cristianesimo lasciò sussistere una divinità astratta, ed anzi generò la scissione tra spirito e materia [53] (già esposta nei *Pensieri*). L'esaltazione della spiritualità religiosa condusse alla decadenza delle scienze, e trovò la propria espressione razionale solo nella teologia. Ma teologia e religione non si identificano: *in nuce*, la teologia rappresenta già un superamento dialettico della religione, che in essa diviene oggetto della ragione. La teologia razionalizza, espone in concetti, rende teorica la realtà pratica della religione [54].

L'autorità della comunità religiosa sull'individuo crollò con l'avvento del protestantesimo. L'uomo intimizzò la religione, si innalzò a

---

CESA, *Figure e problemi della storiografia filosofica della sinistra hegeliana. 1831-1848*, sta in « Annali » dell'Istituto G. G. Feltrinelli, VI (1963), Milano, 1964, pp. 62-104; *Storicismo e storia nel pensiero di L. Feuerbach*, sta in « Atti del XII Congresso internazionale di filosofia », XII, pp. 81-87.

[50] L. FEUERBACH, *Geschichte der neueren Philosophie...*, pp. 1-22.

[51] *Ibid.*, p. 1.

[52] *Ibid.*, p. 2.

[53] *Ibid.*: « Non è però nella carne, ma solo nello spirito che si afferra lo spirito. Con il cristianesimo si pose quindi ad un tempo la differenza tra spirito e carne, tra sensibile e sovrasensibile » (pp. 2-3).

[54] *Ibid.*: « La sola scienza immanente all'esclusivo spirito religioso, cioè ineliminabile da esso, conforme alla di lui essenza, era la *teologia* ». « Ma in quanto con la determinazione del contenuto della fede per mezzo di pensieri questo contenuto divenne oggetto della coscienza pensante, oggetto dell'intelletto analitico, dissolutore, contemporaneamente ad essa determinazione la *coscienza pensante* divenne, indipendentemente dalla materia della fede, *oggetto di se stessa*, e contemporaneamente all'interno del contenuto della fede il *pensiero* divenne oggetto *in quanto tale*, e la teologia si tramutò cosí in *filosofia* » (p. 6).

re del creato e rinacque a vita sociale e civile. Liberatosi dalla pesante tutela cattolica, superò la scissione tra cielo e terra, spiritualizzando anche le proprie attività profane. La figlia teorica della libertà pratica e religiosa del protestantesimo è la filosofia moderna, che compí la razionalizzazione inconsciamente avviata dalla teologia, ed affermò la libertà del pensiero ed il suo regno nel mondo [55].

Sono questi i criteri hegeliani che guidano Feuerbach nell'analisi del pensiero moderno; giovandosi di essi, delinea una storia del pensiero che ripropone i temi anticristiani già enunciati nelle opere anteriori. Come nei *Pensieri*, anche nella *Storia della filosofia moderna* si insiste sulla opposizione tra cielo e terra, mostrando come l'esaltazione del cielo comporti necessariamente un declino della vita sociale, scientifica e civile dell'uomo terreno. Ma non si tratta, per ora, di una scelta teoretica che implichi una rivalutazione dell'empirismo, e manca la trattazione delle posizioni di Hume e di Locke. Trattati sono i seguenti autori: Bacone, Hobbes, Gassendi, Böhme, Descartes, Geulincx, Malebranche e Spinoza.

Nel 1834 Feuerbach diede alle stampe *Abelardo ed Eloisa, ovvero: lo scrittore e l'uomo* [56], prima opera dettata sotto forma di aforismi e pensieri, che inaugura per l'autore una forma di espressione letteraria che si manifesterà particolarmente congeniale al suo pensiero antisistematico. Per quanto Feuerbach sia ancora hegeliano, già si può parlare, credo, di spirito antisistematico del suo pensiero: rifugge da costruzioni generalissime, da troppo ampie mediazioni razionali, e si sofferma invece su alcuni temi particolari che concernono la realtà piú immediata dell'uomo: anticristianesimo, amore e morte. L'*Abelardo*, anche nella forma letteraria, rappresenta, nello sviluppo del pensiero feuerbachiano, la presa di coscienza di questo atteggiamento, non solo dal punto di vista filosofico, ma anche da quello drammatico della vita individuale: Feuerbach accenna infatti all'amarezza della propria posizione di isolato e di escluso, dichiarando che l'aspetto ironico dello scritto deriva anche

---

[55] *Ibid.*, pp. 13-15.

[56] La composizione del libro è coeva a quella di *Geschichte der neueren Philosophie...*, ed il titolo esatto suona: L. FEUERBACH, *Abälard und Heloise oder der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen*, Ansbach, 1834; stessa edizione con nuovo frontespizio per le copie rimaste invendute: Leipzig, 1844; in *S. W. 1*, III (anno 1847), pp. 149-260, col titolo: *Der Schriftsteller und der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen*; con lo stesso titolo in *S. W. 2*, I, pp. 265-366 (edizione da cui cito).

dalla condizione di « libero docente », privo di un inserimento concreto nella carriera accademica [57].

I libri, scrive, sono cappelle solitarie, nelle quali l'autore si rifugia per staccarsi dal mondo dei sensi [58], incapaci di raggiungere la verità della ragione [59]; sono il « conosci te stesso » socratico, la presa di coscienza della propria umanità, dei propri compiti nell'universalità della ragione [60]. Spesso, quando rifiutiamo un libro sin dalle prime pagine di lettura, esprimiamo un giudizio istintivo nel quale si manifesta quello universale della ragione, in cui noi tutti viviamo come momenti particolari e contingenti. La comunione con i libri è comunione con lo spirito, che in essi si esprime con chiarezza maggiore che nella vita [61], essendo essi strumento della mediazione critica, che si stacca dall'immediatezza del sensibile. Il mondo è il regno dei sensi, dal quale scrittore e ragione si ritirano non per misantropia, ma per amore di una verità piú profonda. Lo scrittore predilige la vita tranquilla e serena della campagna [62], scrive Feuerbach con riferimento evidente all'allora già va-

---

57 L. FEUERBACH, *Abälard...*, scrive dell'opera: « qui la fantasia stessa è solo una fantasia, il motto umoristico (*Witz*) *stesso solo un motto umoristico*; qui essi non sono altro, che il pensiero che conosce se stesso e si scruta fino in fondo, che *spontaneamente* si estrinseca in immagine, che potrebbe esprimersi altrimenti, se lo volesse, e che solo per profonda ironia nasconde l'amara serietà della verità sotto la maschera dello scherzo e dell'immagine. Un attributo essenziale del pensiero che si esprime in questo modo è però lo *humor*, che qui tuttavia non ha altro significato se non che egli è il *libero docente della filosofia* » (p. 267). L'importanza della componente autobiografica di L. Feuerbach è messa in luce da H. ARVON, *L. Feuerbach...* (p. 3), e da C. CESA, *Il giovane Feuerbach* (*passim*). L'aspetto drammatico ed umano di tutto il pensiero di Feuerbach venne ricordato anche da A. BANFI, nella « Prefazione » alla traduzione italiana de *L'essenza del cristianesimo* (ed. del 1952): « La liberazione dell'uomo dai molti vincoli che lo incatenano è il problema centrale del pensiero di Feuerbach, che pur di questi vincoli ha dolorosamente sofferto » (I, p. 7). Acute anche queste osservazioni banfiane: « Nato da una famiglia di piccola aristocrazia togata (Feuerbach), ne porta con le virtú di lealtà, di dignità, di onore, i limiti di compostezza, di nascosto risentimento, di rigidezza e incapacità pratica, di apparente freddezza »; « Per questo — ed è ciò pure l'indice della crisi di cultura — il suo filosofare ha un carattere profondamente personale, indipendente dal metodo e dalla forma della filosofia sistematica tradizionale » (*ibid.*, I, pp. 6-7). Cfr. anche S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbachs...*, p. 34.

58 L. FEUERBACH, *Abälard...*, p. 273.

59 *Ibid.*, pp. 277-278.

60 *Ibid.*: « Il libro è la vera *second sight*, la reale seconda vista dell'uomo, lo specchio nel quale ha la visione di se stesso, il Γνῶθι σαυτὸν (conosci te stesso) di Socrate » (p. 287).

61 *Ibid.*, p. 269.

62 *Ibid.*, p. 273.

gheggiato rifugio di Bruckberg. Scrivere è una missione, e l'autore non deve arretrare davanti a nessun sacrificio, bensí essere felice di esaurire la propria umanità nelle pagine di un libro [63]; rinunci egli dunque alle lusinghe del mondo, ma non all'amore, poiché la donna amata è la mediazione tra l'uomo e lo scrittore [64].

Nonostante questa professione di disinteresse per il mondo, negli anni 1834-35 Feuerbach non aveva ancora del tutto rinunciato alla speranza di una carriera accademica. La *Storia della filosofia moderna,* lo sappiamo, aveva suscitato vasti consensi tra gli hegeliani di Berlino, che difatti, tramite Henning, lo invitarono a collaborare agli « Annali berlinesi » [65]. Questi dovevano veramente far gran conto dell'hegelismo del nostro autore, se di lí a poco gli affidarono senz'altro la recensione della *Storia della filosofia* di Hegel, dandogli cosí, indirettamente, il crisma di « storiografo » della scuola. Difatti l'impostazione di Feuerbach nelle pagine che direttamente od indirettamente erano state sollecitate dagli « Annali berlinesi » è nettamente hegeliana, tanto che è lasciata in om-

---

[63] *Ibid.*, p. 352.

[64] *Ibid.*, p. 366, si legge: « *il piú bel legame tra uomo e scrittore è l'amore* » (p. 366), chiaro riferimento all'innamoramento di Feuerbach per Bertha Löw.

[65] Si veda appendice XII. La richiesta gli venne fatta dal redattore degli « Annali berlinesi » con una lettera del 4 maggio 1834 (cfr. GRÜN, I, pp. 237 sgg.); gli venivano inizialmente richieste due recensioni: una del libro di J. KUHN, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern,* Mainz, 1834, e K. ROSENKRANZ, *Sendschreiben über die hegelsche Philosophie an den Professor Bachmann,* Königsberg, 1834. La prima ad apparire fu L. FEUERBACH, recensione *Hegel. Sendschreiben an den Hrn. Dr. C. F. Bachmann von Dr. K. Rosenkranz...*, in « Annali berlinesi », aprile 1835, dal n. 64, cc. 521-526, al n. 65, cc. 529-535. L'opera alla quale la lettera aperta di Rosenkranz replicava s'intitolava C. F. BACHMANN, *Über Hegel's System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Leipzig, 1833. Gli « Annali berlinesi » si occuparono direttamente di quest'opera anche con una recensione di F. W. HINRICHS, maggio 1834, dal n. 85, cc. 713-720, al n. 89, cc. 745-748. La recensione feuerbachiana era non direttamente sull'opera di Bachmann, bensí sul *Sendschreiben* di Rosenkranz, ma praticamente ignora l'opera del condiscepolo hegeliano e difende direttamente il metodo speculativo del maestro. Hinrichs, Rosenkranz, Feuerbach: l'opera di Bachmann (polemica soprattutto verso la scuola, piú che verso il maestro) aveva suscitato un vespaio, e questi tornò alla carica con l'opera: C. F. BACHMANN, *Anti-Hegel. Antwort an Herrn Professor Rosenkranz... nebst Bemerkungen zu der Recension meiner Schrift über Hegel's System in den Berliner Jahrbüchern von Herrn Professor Hinrichs...*, Jena, 1835; a questo opuscolo, il nostro controreplicò: L. FEUERBACH, *Kritik des Anti-Hegel's. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*, Ansbach, 1835 (riprodotto, privo della prefazione, in *S. W. 1,* II, pp. 18-82; *S. W. 2,* II, pp. 17-80; citazioni da quest'ultima riedizione).

bra persino la critica, che pure aveva formulata da tempo, al modo in cui Hegel aveva impostato il problema dei rapporti tra filosofia e religione. Né poteva essere altrimenti, se voleva sperare che Schulze, Gans ed Altenstein lo portassero in cattedra.

La collaborazione iniziò con uno scritto che impegnava direttamente Feuerbach nella difesa del metodo hegeliano. Dall'opera di Rosenkranz che recensisce, egli trae infatti solo il pretesto per attaccare direttamente un avversario della filosofia hegeliana, Bachmann. La recensione venne poi ripresa ed allargata in un opuscolo autonomo, *Anti-Hegel*. In esso Feuerbach scrive che i sistemi filosofici possono essere confutati in due modi: o con una sterile opposizione, che inintelligentemente li contraddica e cerchi di confutarne le singole affermazioni, oppure con uno sviluppo autonomo ed originale delle parti vitali in esso contenute, accompagnato da una critica di quelle accidentali [66]. Feuerbach, come si è visto nella *Storia della filosofia moderna* e come ripeterà tra poco nella recensione alla *Storia della filosofia* di Hegel e nel *Leibniz*, fa propria la necessità della *Entwicklung*, cioè del secondo tipo di critica, ed accusa Bachmann di aver invece pedestremente sposato la prima, fraintendendo e storpiando il pensiero di Hegel anziché svilupparlo. Bachmann aveva criticato in Hegel soprattutto l'identità tra essere e pensiero, ed è precisamente il punto che Feuerbach difende con maggiore energia. Non solo: Bachmann aveva anche accennato ad una « demistificazione » che suggerisce un confronto tra la sua e la futura posizione antihegeliana dello stesso Feuerbach, rimproverando ad Hegel di essere un teologo e di interpretare religione e filosofia in modo da presentare la propria opera filosofica come la rivelazione della ragione e se stesso come il messia dello spirito, di pretendere che la propria filosofia rappresenti la compiuta e perfetta autocoscienza di Dio. Feuerbach ribatte riaffermando la validità della soluzione hegeliana, dichiarando che il rapporto tra uomo e Dio è lo stesso che tra filosofo ed idea, e che la vera teofania della coscienza divina è la filosofia [67]. Cosí, quando Bachmann rimprovera ad Hegel di avere idealizzato la famiglia e tenta di far valere contro questa razionalizzazione astratta la famiglia reale, Feuerbach ironicamente commenta:

---

[66] L. FEUERBACH, *Kritik des Anti-Hegel's*, pp. 17-21.

[67] *Ibid.*, pp. 25-27.

« Santo cielo! Il filosofo deve allora dedurre il concetto di una cosa non dalla sua esistenza vera, ma da quella menzognera ed incompleta? » [68].

La sola forma vera di realismo è l'*empirismo idealista*, secondo il quale non la sensazione volgare, ma la manifestazione reale e razionale dell'idea è la vera realtà [69]. La realtà dell'essere è unicamente nella sua differenza dall'essere apparente della manifestazione fenomenica: solo l'idea è misura della realtà, ed è reale solo ciò che corrisponde alla sua razionalità [70]. Quando Bachmann accusa Hegel di istituire una tirannide dell'idea sulla realtà empirica della natura [71], Feuerbach replica che proprio questa accusa mostra quanto quegli sia ignorante e digiuno di filosofia hegeliana: secondo Hegel, replica, la natura corrisponde sí alla razionalità dell'idea, ma non dell'idea in sé e per sé, bensí dell'idea nel suo esser altro da sé [72]. La natura viene dunque identificata con l'idea solo mediatamente, cosí da rispettare la sua esistenza concreta e reale.

Del resto, conclude il nostro autore, non ha senso alcuno far valere l'empiria volgare dell'osservazione immediata contro l'idealismo. Affermando che « il filosofo deve rappresentare la vita della famiglia o secondo l'idea o secondo la realtà dell'esperienza » [73], Bachmann prospetta un dilemma inesistente: il filosofo si pronuncia su di un oggetto solo nella misura in cui questo corrisponde all'idea, ché solo cosí la realtà di quell'oggetto viene compiutamente espressa. Certo la filosofia può avere quali oggetti anche manifestazioni empiriche ed imperfette, che non esauriscono la realtà dell'idea; tuttavia non riconosce loro il valore di istanze contro l'idea [74]. Feuerbach respinge anche l'argomentazione

---

[68] *Ibid.*, pp. 27-28.

[69] *Ibid.*, p. 28.

[70] *Ibid.*, p. 32.

[71] C. F. BACHMANN, *Anti-Hegel*, p. 30, rimproverava al filosofo della *Logica* speculativa che la sua dottrina delle idee « dapprima abbassa l'idea a concetto specifico, e poi, secondariamente, afferma di lei l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, la sua completa congruenza con le manifestazioni ».

[72] L. FEUERBACH, *Kritik des Anti-Hegel's*, p. 33.

[73] C. F. BACHMANN, *Anti-Hegel*, p. 143.

[74] L. FEUERBACH, *Kritik des Anti-Hegel's*: « il filosofo caratterizza un oggetto con il fatto che lo descrive solo secondo *la realtà*, che all'idea *corrisponde*, *solo* secondo l'idea, ma con ciò stesso, appunto, anche secondo la sua *realtà*. Certo la filosofia prende quali propri oggetti anche le forme storpie ed imperfette dell'idea. Ma non le riconosce quali istanze contro la realtà dell'idea » (p. 35).

bachmanniana secondo la quale la hegeliana storia del pensiero violenterebbe l'autonomia del passato. Nella storia della filosofia, ribadisce, ciò che conta è rintracciare l'idea nelle sue manifestazioni germinali; l'acqua di Talete o l'aria di Anassimene hanno da essere giudicate non per la loro realtà fisica, ma per il significato metafisico che esprimono [75].

L'*Anti-Hegel* è dunque opera hegeliana [76], e la qualifica di « empirico » che Feuerbach attribuisce a Bachmann è da intendersi come un insulto [77].

Ma se ancora non critica la posizione speculativa dello stesso Hegel, Feuerbach però critica la speculazione d'origine schellinghiana. È, questa critica, il prodromo di quella antihegeliana, in quanto già qui ci si occupa della predicazione speculativa e della deducibilità ontologica. Assai rilevante da questo punto di vista la recensione fatta per gli « Annali berlinesi » dell'opera di filosofia del diritto di F. J. Stahl [78]. Feuer-

---

[75] *Ibid.*, p. 49.

[76] Naturalmente gli spunti di originalità rispetto ad Hegel, pur mancando qui esplicite critiche al maestro, non sono scomparsi. Cfr. in proposito C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, pp. 247 sgg. Invece per B. BAUER, *Charakteristik L. Feuerbach's*, pp. 92 sgg., quest'è l'opera piú rigidamente hegeliana del nostro autore, che con le collaborazioni agli « Annali berlinesi » sarebbe passato dal misticismo all'hegelismo stretto.

[77] L. FEUERBACH, *Kritik des Anti-Hegel*, p. 80, conclude dicendo che attraverso tutta la propria disamina critica spera di aver inequivocabilmente dimostrato che il « signor Antihegel, da fedele empirico che si fonda esclusivamente su dati di fatto, ha astratto il modello della propria critica dalle scimmie, le quali, in mancanza di pietre e di altre istanze *oggettive* che abbiano *peso*, si riempiono il pugno dei propri escrementi per poterli scagliare contro l'oggetto della propria polemica ». Asserzioni come questa inducono ad accettare con grande prudenza la piú tarda affermazione di Feuerbach che, divenuto ormai avversario di Hegel, spiegherà l'accanimento di queste pagine sia con la rozzezza filosofica dell'avversario, sia dicendo che egli stesso era già « mezzo » antihegeliano, ma non essendolo ancora « interamente », aveva comandato alla metà antihegeliana di tacere (cfr. L. FEUERBACH, *Verhältniss zu Hegel...*, ed. cit., p. 420). Hegeliana anche la recensione alla citata opera di J. KUHN, *Jacobi...*, recensione che apparve sugli « Annali berlinesi » (maggio 1835, n. 90, cc. 729-736), e venne ristampata in *S. W. 1*, II, pp. 83-91, ed in *S. W. 2*, II, pp. 80-88.

[78] F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Heidelberg, 1830-1837, 3 voll. Feuerbach recensí i primi due volumi: *I. Bd., 2. Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie*; *II. Bd., 1. Christliche Rechts- und Staatslehre.* Il saggio feuerbachiano venne pubblicato sugli « Annali berlinesi », luglio 1835, dal n. 1, cc. 1-7, al n. 3, cc. 17-20, e riedito in *S. W. 1*, I, pp. 108-127 nonché in *S. W. 2*, VII, pp. 109-128 (citazioni da qui). Con queste pagine Feuerbach prendeva decisamente posizione, nella scuola hegeliana, per l'ala liberale, che avvertiva la necessità di polemizzare contro Schelling e gli schellinghiani della Germania meridionale, strettamente legati alla reazione politica ed al romanticismo. Nella citata

bach attacca violentemente questo campione della reazione e teorico dello « stato cristiano », rimproverandogli di tentare una vergognosa umiliazione della ragione [79] e di considerare Spinoza, Fichte ed Hegel come pagani da respingere e ricacciare nella barbarie, solo perché non entrano nella sua angusta e meschina visione del cristianesimo. Feuerbach poi rigetta non solo la pretesa stahliana di dare una fondazione cristiana allo stato, ma anche, ed è questo il punto di maggior interesse, *tutto il metodo della speculazione positiva*, il cui spirito, scrive, è l'idolatria, l'esaltazione acritica dell'empirico esistente a danno della ragione. Il metodo filosofico della filosofia positiva (cioè della fondazione speculativa d'origine schellinghiana della positività della religione, dello stato etc.) è basato, scrive Feuerbach, sul tentativo di assumere la rappresentazione di una cosa per la cosa stessa e di dedurre poi la cosa reale dalla rappresentazione, ormai mistificata come rappresentazione universale [80]. Tutte le deduzioni logiche della filosofia positiva, ad es. la pseudofondazione cristiana del diritto alla proprietà privata, sono assurde. Stahl

---

lettera del 4 gennaio 1834 (BOLIN, I, pp. 269-270), Gans si esprime duramente nei confronti di Schelling e di Stahl, che sarà il suo successore sulla cattedra di Berlino, e lamenta di non aver potuto polemizzare esplicitamente contro Stahl in occasione della pubblicazione (curata dallo stesso Gans) della *Filosofia del diritto* tra le opere complete apparse dopo la morte di Hegel a cura della scuola. In quella stessa lettera Gans manifestava l'intenzione di voler muovere a Stahl le critiche che il collegio dei curatori gli aveva cassato in una recensione a *Die Philosophie des Rechts*, recensione che poi però non scrisse, e che venne appunto affidata a Feuerbach. Piú tardi, quando ormai la manovra di Federico Guglielmo IV e del suo ministro Eichhorn contro gli hegeliani (ed in particolare contro la memoria di Gans ed Hegel) era in atto, vi fu chi ricordò questa critica feuerbachiana al rivale di Gans: sugli « Annali berlinesi » apparve una nota anonima (firmata « M-r ») dal titolo: *Stahl und die Willkür, nebst Erinnerung an Feuerbach über ihn* (n. 23, 27 gennaio 1841, pp. 91-92). L'anonimo riprenderà allora la definizione feuerbachiana del 1835: lo spirito della filosofia positiva è l'idolatria (c. 92), ed inviterà il nostro autore a riprendere la critica contro Stahl, ormai cattedratico a Berlino (c. 92).

Sulla facoltà di diritto di Berlino prima e dopo l'avvento di Stahl, cfr. anche ANONIMO, *Die berliner Juristenfacultät*, in « Annali di Halle », dal n. 126, del 27 maggio 1841, pp. 501-505, al n. 130, 1 giugno 1841, pp. 507-518. L'articolo è malauguratamente monco, probabilmente a causa della censura, che poche settimane prima del trasferimento del periodico di Ruge da Halle a Dresda era particolarmente severa.

[79] L. FEUERBACH, recensione a F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts*, in *S. W. 2*, VII, p. 109.

[80] *Ibid.*: « *Idolatria* è lo spirito della filosofia positiva; il suo principio conoscitivo non consiste in altro che nell'assumere l'immagine di una cosa per la cosa stessa, per poi successivamente ricostruire dall'immagine, quale immagine originaria, la cosa reale quale immagine derivata » (p. 127).

infatti deduceva il diritto alla proprietà privata sostenendo che l'uomo venne creato ad immagine e somiglianza di Dio non solo per la libertà e la personalità morale, ma anche per il diritto di dominare la materia; posto nel mondo materiale come re del creato, l'uomo può liberamente disporne per soddisfare le proprie esigenze. Dunque, conclude Stahl, l'uomo è stato creato con il diritto alla proprietà privata [81]. Deduzione questa, commenta Feuerbach, che serve tanto poco a fondare il diritto alla proprietà privata, quanto la parafrasi che potrebbe farne un fisiologo servirebbe a fondare il diritto di bere e mangiare: l'uomo è stato creato con stomaco e ventre per poter dominare la natura ad immagine e somiglianza di Dio; su ciò si fonda il suo diritto di bere e mangiare.

Quella che troviamo ora nella pagina feurbachiana è dunque una vera e propria critica del metodo speculativo basato sulla deduzione dalle idee; cioè una critica della corrispondenza logica ed ontologica tra realtà e razionalità. Importa però ricordare che Stahl non era un hegeliano, bensí un « filosofo cristiano e positivo », e come tale avversario di Hegel, né piú né meno di come erano avversari di Hegel i « teologi positivi ». Ciò che Feuerbach oppone a Stahl, non è dunque una critica globale e radicale della speculazione in generale, che investa già sin d'ora anche la speculazione hegeliana. Contro la speculazione « positiva » della filosofia di Stahl, il nostro fa anzi ancora valere proprio l'impostazione razionale di Hegel, che rifugge dal caotico pseudoempirismo di ispirazione schellinghiana. Per « speculazione » e « filosofia positiva » Feuerbach intende solo la tarda filosofia schellinghiana e le tendenze culturali ed ideologie conservatrici che a questa si ispiravano, sia nel campo del diritto sia nel campo della teologia. Stahl infatti era la punta di diamante di una reazione che trovava nello Schelling mona-

---

[81] Trascrivo integralmente il passo feuerbachiano, che mi pare importantissimo per individuare il sempre piú chiaro affermarsi della critica al metodo speculativo stesso, critica che fra qualche anno Feuerbach estenderà a Hegel: « La proprietà privata viene dedotta cosí: " l'uomo è l'immagine di Dio non solo per la libertà e la personalità, ma anche per il suo potere sulla materia. Egli è posto nella natura quale signore: essa deve servirlo per la sua soddisfazione — su ciò riposa il patrimonio ". Ma questa deduzione fonda cosí poco la proprietà, ne fornisce cosí poco un concetto determinante, che un fisiologo che filosofasse nello spirito dell'autore potrebbe usare nel modo seguente dello stesso argomento per dedurre il bere ed il mangiare: " affinché l'uomo sia simile a Dio anche per il potere sulla materia, per questo e solo per questo scopo egli ha nelle sue mandibole denti trituranti e nella parte inferiore del suo corpo uno stomaco che consuma tutto. Egli è posto nella natura quale signore: essa deve servirlo per la sua soddisfazione — su ciò riposano il *mangiare* ed il *bere* " » (*ibid.*, p. 126).

cense il proprio fondamento filosofico (nonostante qualche contrasto tra i due), cioè una pseudogiustificazione sedicente razionale ed in realtà misticheggiante del retrivo mondo della « cristiana » Germania restaurata. Fu per questo suo pensiero che Schelling divenne piú tardi uno dei bersagli spesso attaccati dalla sinistra hegeliana, e piú volte Ruge e Marx chiederanno proprio a Feuerbach di polemizzare contro di lui [82]. Ora, nel 1835, ciò che Feuerbach contrappone alla filosofia positiva di Stahl è l'impostazione razionalistica e dialettica dei rapporti tra mondo ed idea quale era stata espressa da Hegel, ad es. nella sua feroce polemica contro il formalismo apparentemente razionale ed i suoi guazzabugli [83]. Diritto e cristianesimo, dichiara infatti il nostro giovane autore, sono essenzialmente autonomi, essenzialità a se stanti, che da sé si definiscono e che conservano la propria dignità ed integrità concettuale sin tanto che non vengano ibridamente ed acriticamente frammiste dai trucchi di prestidigitazione dell'idolatria positiva. Quando, contrariamente alle loro essenze, si tenda ad unificarli, si cade necessariamente in una selva di contraddizioni, ed il risultato non può essere che una congerie di false deduzioni appoggiate non sulla ragione, ma sull'arbitrio; un baloccarsi d'« immaginette sacre » [84].

L'impostazione feuerbachiana appare dunque chiaramente essere ancora egemonizzata dalla filosofia hegeliana. Occorre tuttavia rilevare che il problema che qui viene posto in discussione è destinato a svolgere un ruolo di primaria importanza nello sviluppo del pensiero feuerbachiano: si tratta del problema, che abbiamo già visto anche in Strauss, dei *rapporti tra soggetto e predicato, tra deduzione e deducibilità*. Questa tematica confluirà nella polemica contro il deduzionismo ontologico condotta da Strauss, e sarà dallo sviluppo di essa che Feuerbach fra qualche anno trarrà il materiale per una totale ristrutturazione sia del proprio metodo filosofico, sia di quello di tutta la sinistra, staccando sé e gli altri da Hegel. Questa univocità di problematica testimonia della coerenza, pur nel suo dinamico e tumultuoso svolgimento, del pensiero feuerbachiano, ed illumina lo sviluppo sia di Strauss, sia di tutta la sinistra.

L'egemonia di Hegel sul pensiero di Feuerbach appare chiaramente

---

[82] Vedi in proposito nota n. 98 di questo capitolo.

[83] Si cfr. ad es. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia...*, ed. cit., I, pp. 10-13. È il notissimo passo in cui è tra le altre contenuta l'espressione « tutte le vacche sono nere » (p. 13).

[84] L. FEUERBACH, recensione a F. J. STAHL, *Philosophie des Rechts...*, pp. 124-125.

anche nella presentazione che questi fece della di lui *Storia della filosofia*, i cui primi due volumi vennero pubblicati tra le opere complete del filosofo nel 1833 [85]. Va però tenuto presente che anche in queste pagine Feuerbach può aver autocensurato alcuni spunti critici verso l'antico maestro. Sappiamo infatti che era critico verso Hegel sin dal *De ratione*, ma sappiamo anche che in questo periodo confidava sugli hegeliani (primo tra tutti, su J. Schulze) per ottenere una sistemazione in Prussia. Ma Feuerbach, lo si è visto, non era un opportunista. La circostanza biografica dell'affannosa ricerca di una cattedra può aver reso piú limpida la sua professione hegeliana nel senso che lo può aver spinto a sottacere alcuni spunti critici (che per altro, come si è visto, sono ben lungi dall'intaccare la sostanza del metodo hegeliano), ma non certo ad inventare una concordanza di fondo col pensiero del maestro se questa non ci fosse stata. E del resto non c'era bisogno di queste pagine per dirci che la concordanza esisteva. Nella recensione, Feuerbach scrive che una visione della storia del pensiero è possibile solo alla luce della filosofia idealista, e che fu merito di Hegel aver scoperto nello sviluppo del pensiero filosofico la *identità di essere e pensiero*. Questa identità esprime la sostanza stessa del pensiero, ed Hegel può quindi permettere ad ogni filosofo di esprimersi liberamente nel proprio linguaggio, poiché ogni espressione filosofica non è se non un momento logico e necessario del pensiero unico, dialettico ed universale [86]. E poiché il pensiero, da Talete ad Hegel, è unico, in ogni teoria filosofica lo spunto razionale, il germoglio idealistico, e quindi vero, può essere chiaramente distinto dagli elementi accidentali e contingenti. La storia del pensiero è l'esposizione temporale delle determinazioni filosofiche particolari che, giunte alla sintesi nell'idealismo, esprimono la verità della ragione. Categoria di questa storia è lo « sviluppo dialettico » (*Entwicklung*), cioè lo sviluppo logico e necessario degli spunti « idealistici » presenti nell'autore trattato [87].

---

[85] L. Feuerbach, recensione a G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (a cura di C. L. Michelet), I e II voll., Berlin, 1833; la recensione apparve in « Annali berlinesi », settembre 1835, dal n. 46, cc. 369-376, al n. 48, cc. 385-389. Il testo (con qualche taglio di poco conto) è riedito in *S. W. 1*, II, pp. 1-17, e *S. W. 2*, II, pp. 1-17 (cito da qui).

[86] L. Feuerbach, recensione a G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, p. 1.

[87] *Ibid.*: « La storia della filosofia altro non è che l'esposizione temporale delle diverse determinazioni che, unite, formano il contenuto della verità stessa. La categoria vera ed oggettiva, in cui deve essere contemplata, è l'idea dello *sviluppo dia-*

Nel 1837 Feuerbach pubblicò una seconda opera di storiografia filosofica, *Esposizione, sviluppo dialettico e critica della filosofia di Leibniz* [88]; in essa questo metodo storiografico è ribadito, come risulta chiaramente già dal titolo, che annuncia non solo una esposizione, ma anche una *Entwicklung* del pensiero leibniziano. Come già quella alla *Storia della filosofia moderna*, anche l'introduzione al *Leibniz* è un vero e proprio saggio di metodologia storiografica [89].

Il valore teoretico di ogni filosofo, vi afferma Feuerbach, è direttamente proporzionale alle possibilità di sviluppo offerte dal suo pensiero, cioè all'« idea » che esprime [90]. La *Entwicklung* è quindi esplicitazione genetica: pur tenendo conto degli aspetti particolari del pensiero preso in esame, tende alla meta teleologica della filosofia in generale: l'idea. Questa è il *télos* della filosofia, ed alla sua luce la possibilità di una *Entwicklung* assume un duplice aspetto: uno analitico, in cui si esplicita ciò che è confuso nell'autore studiato, e si cerca ciò « che nel detto, *non è detto* » [91], ed uno sintetico, nel quale si collegano conclusioni e pensieri che il filosofo preso in esame ha lasciato staccati, sparsi nel *corpus* della propria opera. Questi due momenti, sintetico ed analitico, permettono di inquadrare un pensiero, ad es. quello leibniziano, nello sviluppo organico dello spirito. Pensare invece a presentazioni e descri-

---

lettico. Essa è un procedere razionale in sé, necessario; un atto di conoscenza della verità che progredisce ininterrottamente; le diverse filosofie sono concetti determinati dall'idea, forme necessarie della stessa » (p. 6).

88 L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie*, Ansbach, 1837, poi in *S. W. 1*, V, ed in *S. W. 2*, IV, pp. 1-295. L'opera andò alle stampe nell'autunno del 1836, ma apparve solo nella primavera dell'anno successivo (cfr. *S. W. 1*, V, p. V, n. 1). Nel 1847, per la seconda edizione, Feuerbach parzialmente la rimanipolò, aggiungendo ad es. i capp. XXI e XXII. Cito da *S. W. 2*, IV.

89 L'importanza della categoria feuerbachiana della *Entwicklung* è studiata da R. Schmerler, *Ludwig Feuerbachs Leibniz-Darstellung*, Leipzig, 1911, soprattutto nei capp. III e IV. Di nessun valore invece O. Blumschein, *Leibniz und Ludwig Feuerbach. Die Persönlichkeit und ihre ethischen Lehren*, Berlin, 1919. Di notevole rilievo invece la recensione che all'opera dedicò K. Bayer, in « Annali di Halle », nn. 135-136, 6-7 giugno, 1838, cc. 1077-1080, 1085-1088.

Del *Leibniz* e della *Geschichte der neueren Philosophie...* scrisse una recensione congiunta F. Reiff, in « Annali di Halle », dal n. 13, 15 gennaio 1841, pp. 49-51, al n. 18, 21 gennaio 1841, pp. 69-70.

90 L. Feuerbach, *Leibniz*: « Sviluppo dialettico è il decifrare il vero *senso* di una filosofia, il disvelamento di ciò che in essa vi è di *positivo*, l'*esposizione* della sua idea nell'ambito del *modo di determinarsi* temporalmente condizionato, finito, di quest'idea. La possibilità dello sviluppo dialettico è l'idea » (p. 1).

91 *Ibid.*, p. 2.

zioni « oggettive », « raccontare » le diverse filosofie, è opera indegna della filosofia che, anche in sede storiografica, resta pur sempre pensiero. Il pensiero del passato va dunque sviluppato dialetticamente: solo la *Entwicklung* dimostra se lo storico abbia veramente inteso l'idea espressa in modo germinale; ma la *Entwicklung* non deve far violenza all'obiettività storica, bensí addurre documenti e citazioni che permettano alla filosofia dell'autore studiato di esprimersi autonomamente ed originalmente; la *Entwicklung* potrà quindi restringersi ai nodi essenziali [92].

Feuerbach traccia poi un breve schizzo di storia del pensiero moderno: sua culla fu l'Italia, che gli diede la passione e l'ardore di Telesio, Bruno e Campanella. Passò poi in Inghilterra, dove l'alato uccello della filosofia precipitò nell'empirismo. Si recò indi in Francia; lo spirito francese, diversamente da quello inglese, è capace di pensieri universali, ma non riesce a determinarli, sí che il concetto resta vuoto ed astratto, e ben presto ripiomba nell'osservazione sensibile, sola capace, in simile contesto, di dargli contenuto. Cosí il pensiero francese restò a mezza via ed infine decadde, lasciando nuovamente campo al sensualismo ed al materialismo d'ispirazione inglese. La filosofia emigrò quindi nuovamente, recandosi nella bottega di Spinoza, in Olanda, e quivi finalmente sfuggí all'altalena d'astrazione ed empiria, e si specchiò in una forma filosoficamente fedele [93]. Ma l'idea restava costretta nell'ambito della sostanza astratta, che solo imperfettamente ne esprimeva la realtà. Finalmente si trasferí in Germania, dove acquistò la propria fisionomia piú vera, anche se in un primo tempo mantenne qualche cosa di non tedesco, ad es. la lingua latina o francese. In Germania essa aveva dapprima trovato un'ostilità suscitatale contro da Lutero e Melantone, che l'avevano violentemente osteggiata. Ma lo spirito tedesco era troppo schiettamente filosofico per mantenere questa estradizione al pensiero; Lutero e Melantone cambiarono avviso e riconobbero la necessità della filosofia [94]. Anzi, fu proprio Melantone ad introdurre Aristotele nelle università tedesche. La filosofia tedesca conservava però un carattere religioso che ne intorbidiva l'essenza: la filosofia di Böhme, ad es., non è vera filosofia, cioè scienza, poiché la scienza presuppone studio ed amore disinteressati, e perciò non ha da essere mescolata alla religione,

---

92 *Ibid.*, p. 4.
93 *Ibid.*, pp. 4-7.
94 *Ibid.*, p. 7.

secondo la quale il concetto stesso di filosofia è una divinizzazione del profano a danno dell'infinito [95].

Volendo divenire scienza, la filosofia tedesca doveva emanciparsi dalla religione. Leibniz fu l'iniziatore di questa emancipazione. La religione è infatti un freno per l'attività intellettuale e teoretica dell'uomo, pretendendo giudicare, separare, particolarizzare le espressioni umane; è fanatica, unilaterale, troppo angusta per la libertà, che si esplica compiutamente solo nella scienza. Leibniz fu il primo a rendersene conto, a rifiutare la muraglia cinese che la fede aveva innalzato contro il pensiero pagano, ad affrontare con disinteresse teoretico le filosofie precristiane ed a svilupparle dialetticamente e liberamente [96].

Alla luce di queste seppur brevi considerazioni, si può concludere che lo sviluppo della filosofia di Leibniz si inserisce nella tematica anticristiana di Feuerbach, il quale rintraccia e sviluppa tutti quegli aspetti del pensiero leibniziano che indichino una supremazia della filosofia sulla religione [97]. Il *Leibniz*, testimonia del sostanziale hegelismo in cui ancora Feuerbach si muove, ma la polemica anticristiana si fa tuttavia sempre piú esplicita e ribadisce con forza che solo il superamento della visione religiosa può dare inizio al regno filosofico dello spirito razionale [98].

§ 4. - Hegelismo critico: gli « Annali di Halle ».

La collaborazione alla rivista di A. Ruge iniziò con la recensione a *L'idea della libertà*, di K. Bayer [99], opera di cui Feuerbach elogia il con-

---

[95] *Ibid.*, p. 9.

[96] *Ibid.*, pp. 22-23.

[97] *Ibid.*: « La fede lacera l'umanità, la particolarizza, la instupidisce. Con diabolica esaltazione essa ha spinto nell'inferno come pagani maledetti gli spiriti piú nobili, piú divini dell'antichità; essa ha alzato l'odiosa parete divisoria tra cristianesimo e paganesimo e, per potersi affermare, in ogni tempo si è rifugiata nelle armi della malignità, della calunnia e dell'oltraggio nei confronti della per lei irraggiungibile grandezza dell'antichità »; « Solo la ragione, solo la scienza rende l'uomo libero »; « Soprattutto in questo è dunque la grandezza ed il significato storico di Leibniz, nel fatto che egli, senza badare all'ortodossa angustia del proprio tempo, non permise che l'orizzonte del proprio spirito fosse limitato dalla muraglia cinese frapposta dalla fede tra il mondo pagano e quello cristiano » (p. 22).

[98] Sulla ulteriore collaborazione di Feuerbach agli « Annali berlinesi », le polemiche che coinvolsero l'autore ed il suo passaggio agli « Annali di Halle » nonché i suoi spunti critici contro Schelling, vedi appendice XIII.

[99] L. Feuerbach, recensione a K. Bayer, *Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens*, Nürnberg, 1837, in « Annali di Halle », dal n. 6, 6 gennaio

tenuto hegeliano. Egli anzi esalta Hegel come sommo filosofo moderno della libertà, e tuttavia rifiuta — ed è questo un accenno che se da un lato si inscrive nell'atmosfera di giovane hegelismo sanzionata dalla pubblicazione delle *Streitschriften* straussiane e degli stessi « Annali di Halle », dall'altro affonda le proprie radici nella lettera che accompagnò l'invio ad Hegel del *De ratione* — di fermarsi alla filosofia del maestro. Kant, Fichte ed Hegel (significativa l'omissione di Schelling), scrive, sono i grandi maestri della nostra filosofia, ma non sono *la* filosofia. Nostro compito è di andare avanti, di svilupparli, integrarli, superarli [100]. Nemmeno la filosofia di Hegel può sottrarsi a questo sviluppo, poiché questo grandissimo filosofo ha sí impostato correttamente il problema della libertà, ma ne ha dato un'analisi esclusivamente « grammaticale »; il sistema hegeliano non è ancora la realizzazione compiuta della libertà [101].

Ma non bisogna precipitare l'avvento in Feuerbach della frattura con Hegel, frattura che non potrà dirsi compiuta fin tanto che Feuerbach non abbia fatto i conti con la sostanza stessa del suo metodo speculativo, il che avverrà solo nelle *Tesi* (1842). Il suo sostanziale hegelismo, seppur di sinistra e « giovane », cioè desideroso di non rinchiudersi negli sterili schematismi dei berlinesi, trova conferma nel secondo scritto pub-

---

1838, cc. 46-48, al n. 7, 8 gennaio 1838, cc. 51-56. Essa è ristampata in *S. W. 1*, II, pp. 116-125, come pure in *S. W. 2*, II, pp. 111-120 (da cui cito).

[100] *Ibid.*, p. 115. In sostanza — anche questo è un aggancio con l'attività di studioso e pensatore svolta da Feuerbach anteriormente alle collaborazioni con gli « Annali di Halle » — anche ad Hegel Feuerbach applica la categoria (dunque non meramente storiografica) della *Entwicklung*, dello sviluppo dialettico.

[101] Anche queste critiche non vanno sopravvalutate sino a ravvisare già in queste pagine un distacco definitivo da Hegel. Questo l'errore che piú spesso viene commesso nell'analisi del pensiero feuerbachiano, soprattutto da parte degli studiosi che simpatizzano con l'autore. Feuerbach restò sempre molto debitore ad Hegel, anche se i feuerbachiani spesso cercarono di mettere in ombra questo dato di fatto. Cosí F. Jodl, *L. Feuerbach*, ed. cit., pp. 1-3, scrive dapprima che Hegel fu il terreno da cui Feuerbach nacque e che anche nel saggio *Per la critica della filosofia hegeliana* (1839) ciò resta vero, ma poi, contraddicendosi, cerca (pp. 63 sgg.) di legare *L'essenza del cristianesimo* (che è ancora opera in larghissima parte hegeliana) ai *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume. Quest'ultima linea interpretativa è ancor piú evidente in F. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, Stuttgart, 1882-1889, 2 voll., II, pp. 269 sgg. Non voglio negare che Feuerbach, come certo anche Strauss, Ruge, Marx etc., dovesse anche piú di quanto non credesse all'illuminismo francese ed inglese ed alla critica della religione attuata dal XVIII secolo in Inghilterra, ma non per questo bisogna ammettere che Hegel sia stato per Feuerbach solo una sollecitazione « esterna », come per Kant, tradizionalmente, la lettura di Hume.

blicato sugli « Annali » di Ruge, *Per la critica dell'empirismo*[102]. Sostanzialmente, Feuerbach riprende e conferma nei confronti di un altro antihegeliano, Dorguth, la posizione della critica a Bachmann[103]. Il problema fondamentale della filosofia, scrive, è la definizione dell'essenza del pensiero[104]. La risposta di Dorguth è di carattere empiristico, facendosi in essa dipendere lo spirito dalle sensazioni dell'organismo fisiologico dell'uomo. Ma se cosí fosse, replica Feuerbach con un argomento squisitamente speculativo, il pensiero sarebbe assimilabile ed anzi identico ad un processo materiale, organico[105]. Allora tutto diverrebbe corpo, ed il pensiero un prodotto del cervello, il che, contesta il nostro, è palesemente assurdo, a meno che non si possa dimostrare che il cervello è anche la ragione universale[106]. Se il pensiero fosse finito e materiale come il cervello, come potrebbe porsi problemi infiniti? Problemi che trascendono la materialità? Se avessero ragione i Dorguth ed i Bachmann, le « chimere dell'idealismo » potrebbero essere spiegate con un esame fisiopatologico del cervello di Fichte e di Hegel, ed il fatto stesso che il pensiero non possa essere ridotto alla conformazione fisiopatologica del cervello di ogni singolo individuo è un'ammissione implicita che esso trascende la realtà del materiale corpo umano[107].

La verità è, continua Feuerbach, che i pensieri ci offrono solo immagini, e che la realtà degli oggetti viene invece conosciuta solo dal pensiero, che raggiunge risultati *qualitativamente* diversi da quelli dei sensi; senza di esso saremmo ancora fermi al sistema tolemaico (questa

---

[102] L. FEUERBACH, *Zur Kritik des Empirismus*, cioè recensione a F. DORGUTH, *Kritik des Idealismus und Materialen zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus*, Magdeburg, 1837, in « Annali di Halle », dal n. 73, del 26 marzo 1838, cc. 582-584, al n. 75, 28 marzo 1838, cc. 597-600. In *S. W. 1*, II, pp. 137-153, Feuerbach ripubblicò il saggio con un altro titolo (ché quello originale denunciava troppo chiaramente la sua origine hegeliana): *Kritik des Idealismus - von F. Dorguth*; questo titolo anche in *S. W.* 2, II, pp. 131-145 (da cui cito).

[103] Prova di piú che le assicurazioni di Feuerbach sul « mezzo *Anti-Hegel* » che già avrebbe albergato nel proprio petto mentre polemizzava contro Bachmann vanno prese con beneficio d'inventario.

[104] L. FEUERBACH, *Kritik des Empirismus*, p. 131.

[105] *Ibid.*: « Se infatti lo spirito stesso, non l'uomo, non l'individuo che, *ut ita dicam* (latino nell'originale ed in *S. W. 1*; volgare invece in *S. W. 2*), partecipa dello spirito, dipende dall'organismo, allora l'attività spirituale, lo stesso pensiero è un processo organico e quindi, se tra organismo e materialismo non sussiste differenza essenziale, un processo materiale » (p. 132).

[106] *Ibid.*, p. 133.

[107] *Ibid.*, p. 134.

argomentazione è tipica della scuola speculativa hegeliana, che ne fece un uso frequente), poiché solo il pensiero era in grado di superare l'apparenza dell'osservazione immediata e di elevarsi al sistema copernicano, vero apriorismo della ragione rispetto ai sensi [108]. Tutte le manifestazioni che sfuggono all'immediatezza sensibile, ad es. l'eroismo, la serenità di fronte alla morte, il suicidio, non avrebbero significato se il pensiero non fosse immateriale. La materia non è che veicolo e strumento del pensiero: come lo spirito si manifesta nel mondo, cosí il pensiero si manifesta nel corpo [109]. Le immagini sensibili hanno il solo scopo di stimolare il pensiero, incitandolo alla ricerca della verità razionale: esso se ne serve per avere una materia da cui astrarre l'universalità. La ragione è dunque per Feuerbach ancora, in tutto e per tutto, un *apriori* che si fonda autonomamente [110], ed ogni pretesa di « sgozzare il pensiero con il bisturi anatomico » è giudicata assurda [111].

Con la collaborazione agli « Annali di Halle » e la radicalizzazione generale di tutta la situazione culturale tedesca (e dei rapporti tra giovani hegeliani ed ordine costituito), il processo di maturazione di Feuerbach si fa sempre piú rapido e tumultuoso. Di saggio in saggio, quasi di mese in mese, assistiamo alla lievitazione della sua problematica. Il legame con gli anni precedenti resta però sempre chiarissimo, e come nel saggio *Per la critica dell'empirismo* si rileva la continuità con la critica a Bachmann fatta sugli « Annali berlinesi », cosí nel saggio (contro il « positivo » Sengler) che lo segue, *Per la critica della « filosofia positiva »* [112], si rileva la continuità con quella del 1835 a Stahl. Il saggio è un violento attacco alla speculazione, ma Feuerbach chiarisce molto

---

108 *Ibid.*, p. 136.

109 *Ibid.*, pp. 140-141.

110 *Ibid.*, p. 144.

111 *Ibid.*, p. 145.

112 L. FEUERBACH (apparso anonimo), *Zur Kritik der ' positiven Philosophie '*, cioè recensione a SENGLER, *Über das Wesen und die Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. - Specielle Einleitung in die Philosophie und speculative Theologie*, Heidelberg, 1837. Poi in *S. W. 1*, I, pp. 128-154, e *S. W. 2*, VII, pp. 128-153 (da cui cito), la recensione apparve dapprima in « Annali di Halle », dal n. 289, 3 dicembre 1838, cc. 2305-2311, al n. 293, 7 dicembre 1838, cc. 2337-2340, e concluse le collaborazioni di Feuerbach apparse durante la prima annata dell'organo giovane hegeliano. Che in realtà il saggio fosse di Feuerbach era segreto di pulcinella: come dovuto al nostro autore ne parla, in termini molto elogiativi, Vischer (cfr. lettera del 5 maggio 1839, in *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 76).

bene che per « speculazione » non intende il metodo speculativo in generale (compreso Hegel), bensí solo il metodo della speculazione « positiva », affine alla posizione di Schelling e dunque, per il Feuerbach del 1838, opposta al metodo razionale hegeliano. Il suo distacco dal metodo hegeliano consisterà proprio nel progressivo estendersi del concetto di speculazione (in senso negativo) anche al metodo hegeliano, finché Schelling ed Hegel saranno equiparati nel comune denominatore della teologia. In queste pagine, Feuerbach distingue ancora nettissimamente tra « speculazione », cioè « filosofia positiva », e « metodo puramente razionale », cioè « idealismo hegeliano ». Le espressioni della critica a Stahl sono riprese quasi alla lettera: la speculazione viene descritta come un'idolatria che viola la razionalità e che, sotto mentite spoglie, spinge « la realtà empirica e volgare » dell'uomo ad usurpare il posto dello « spirito » del puro « *Geist* » filosofico del quale pretende, falsamente, dare una fondazione razionale; essa è in realtà il trionfo dell'irrazionalità [113]. Come già nel 1835, il testo in cui si può trovare la fondazione rigorosa degli argomenti che Feuerbach fa valere è quello hegeliano, soprattutto per quanto concerne la polemica contro il formalismo pseudorealista della filosofia di Schelling. La filosofia viene dunque sempre ancora intesa da Feuerbach come scienza razionale, e come tale, ancora *opposta* ad un agglomerato caotico che pretenda identificare la razionalità con il concreto empirico immediato, identificazione che è poi la famosa notte in cui tutte le vacche sono nere.

Pur con questo evidente richiamo ad Hegel, la recensione a Sengler segna un momento degno di nota del futuro distacco anche dall'idealismo hegeliano, perché la confutazione della speculazione come idolatria approfondisce ulteriormente lo studio dei rapporti di predicazione. Tutto

---

113 *Ibid.*: « La filosofia positiva, o, meglio... la speculazione positiva — dico speculazione perché tra filosofia e speculazione v'è una differenza essenziale — si è... elevata, al di sopra dell'essenza umana che divinizza se stessa, a vero Dio, a spirito assoluto in persona massimamente propria, e ha raggiunto con ciò ' l'autofondazione assoluta ', la meta lungamente agognata dalla filosofia. Proprio cosí, la meta della filosofia, se la meta di una cosa è anche la sua fine, poiché in realtà la cosiddetta filosofia positiva — almeno a giudicare dalle sue manifestazioni quali sono state fino ad ora — è la *fine* della filosofia. Il suo principio infatti altro non è che la *personalità*, e precisamente la personalità come un *concretum*: Dio è essenza personale, o la personalità assoluta — questo è il supremo, il piú essenziale concetto e fondamento di questa speculazione teologica. Ma proprio dove inizia la personalità *in concreto*, la filosofia è alla sua fine. La persona è un oggetto dell'adorazione, della meraviglia, della compartecipazione sentimentale, dell'intuizione, ma non un oggetto della scienza, non un oggetto del pensiero » (p. 129).

l'indovinello della speculazione positiva, scrive infatti Feuerbach, si risolve cosí: *l'empiria dell'uomo viene inconsciamente elevata a divinità assoluta, per poi consciamente dedurre da quell'empiria umana divinizzata la realtà empirica dell'uomo* [114]. Analizzando criticamente i rapporti di predicazione della speculazione « positiva », Feuerbach individua dunque un predicato — la realtà empirica dell'uomo — che in realtà gli appare essere un soggetto umano mistificato e divinizzato, ben lungi dal poter esser dedotto. L'importanza di questa analisi per il futuro sviluppo della critica ad Hegel non può sfuggire. Anche qui Feuerbach è ancora lontano dal teorizzare un *rovesciamento* del soggetto e del predicato, e si limita piuttosto a difendere l'autonomia del pensiero di fronte all'empiria, affermando che il pensiero umano non ha bisogno di alcuna deduzione « positiva », poiché si fonda solo su di sé [115]. La speculazione positiva è invece atto arbitrario ed irrazionale, con un falso soggetto. Essa si pretende cristiana, ma è in realtà un panteismo fanatico e deteriore [116].

Lo studio della predicazione, parte essenziale, assolutamente fondamentale del futuro sviluppo feuerbachiano, è solo agli inizi: si limita ad individuare la presenza di un falso soggetto, ed a mostrarne, schematicamente, l'origine, ma senza ancora discutere a fondo il procedimento deduttivo in sé, quale appare in ogni forma non sensistica e pratica di ragionamento filosofico. Alla critica della filosofia positiva condotta con strumenti fondamentalmente hegeliani, Feuerbach aggiunge anche i consueti accenti giovani hegeliani sulla necessità di andare oltre Hegel: la filosofia non può fermarsi, ché ciò significherebbe la sua morte [117]. Ma

---

[114] *Ibid.*: « La filosofia è *disillusione* — dunque astringente, amara, aspra, scostante, impopolare —; la speculazione è *autoillusione* dell'uomo — quindi piacevole, conveniente, popolare, come ogni illusione. Il filosofo filosofa sull'essenza dell'uomo, ma con la coscienza che quest'essenza è la sua essenza; lo speculativo ci specula sopra senza saperlo, perché egli non distingue, come invece il filosofo, tra la propria essenza umana individuale e quella universale; egli reputa che la propria essenza sia un'altra, *s' illude*. Lo speculativo è uno che enuncia tautologie: crede di profferire qualche cosa di diverso da sé, ma dice sempre la stessa cosa, solo che la ripete *due volte*: egli ruota solo intorno a se stesso » (p. 142).

[115] *Ibid.*, p. 146.

[116] *Ibid.*: « il vostro Dio è solo l'uomo rovesciato. Tra i due vi è solo una differenza formale, cioè vi è una differenza solo per il visionario, per il prestidigitatore speculativo, ma non per il pensatore serio, riflessivo, critico » (p. 149). « In che cosa si distingue ora dunque la cosiddetta filosofia positiva dal panteismo della filosofia antica? Esclusivamente per la *follia* del fanatismo religioso » (p. 150).

[117] *Ibid.*, p. 153.

superare Hegel non significa, come è per i filosofi « positivi », abbandonare la ragione, bensí realizzarla; non significa fare della ragione il servo ubriaco della speculazione, bensí compiere uno sforzo razionale per conoscere compiutamente il *Geist* [118].

L'opera maggiore del 1838 è lo scritto su *Pierre Bayle* [119], che meriterebbe ben piú ampio esame che non questo, inteso solo a mostrarne gli addentellati con la formazione della sinistra onde concludere questo breve *excursus* sul Feuerbach anteriore al 1839. In una storia della sinistra oltre il 1838, cioè degli « Annali » di A. Ruge e del gruppo d'autori che intorno ad essi ruotavano, questi appunti dovrebbero essere ripresi ed approfonditi. In questa, che è la sua piú brillante opera storiografica, Feuerbach ritorna sulla differenza tra filosofia e religione, sviluppandola in modo che risulterà di fondamentale importanza per le opere successive [120].

L' essenza e caratteristica fondamentale del cattolicesimo, scrive Feuerbach, è la barriera invalicabile che separa il cielo dalla terra. Il paganesimo era invece una religione priva di fratture [121]; certo anche i pagani conoscevano morte, malattia e dolore, ma non ne trassero motivo

---

[118] *Ibid.*: « La filosofia speculativa tedesca rinunci quindi all'aggettivo ' speculativa '; in futuro essa divenga e si chiami filosofia senz'altro — filosofia senza aggettivi od aggiunte. La *speculazione* è la filosofia *ubriaca.* La filosofia ridivenga quindi sobria. Essa sarà allora per lo spirito ciò che la pura acqua sorgiva è per il corpo » (p. 153).

[119] L. FEUERBACH, *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* suona il titolo in *S. W. 1*, VI, come pure in *S. W. 2*, V, pp. 111-433, ma il titolo della prima edizione suonava: *Pierre Bayle, nach seinem für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessanten Momenten dargestellt*, Ansbach, 1838. Citazioni da *S. W. 2.*

[120] B. BAUER, *Charakteristik L. Feuerbach's*, ed. cit., esprime un giudizio complessivo sull'opera storiografica di Feuerbach, della *Geschichte der neueren Philosophie* sino al *Bayle*, dichiarando che tutte e tre le opere sono hegeliane, seppur con diversi atteggiamenti verso la teologia: nella prima, coincidenza tra protestantesimo e filosofia; nel *Leibniz* e nel *Bayle*, antitesi (p. 101). Il giudizio è schematico, ma B. Bauer ha ragione quando scrive che è nel *Bayle* che si consuma la rottura definitiva ed irrevocabile con la teologia, in quanto in quell'opera essa « viene esiliata dal regno della teoria, della scienza, e relegata nell'ambito della prassi, della volontà » (p. 102). Da qui a *L'essenza del cristianesimo*, conclude Bauer, non c'è che un passo. — Anche S. RAWIDOWICZ, *L. Feuerbach...* (pp. 61-64), vede nel *Bayle* una svolta decisiva nel pensiero dell'autore, anche se non ancora (ed a ragione) la decisiva emancipazione da Hegel. La polemica antiteologica diviene sempre piú acre e violenta.

[121] L. FEUERBACH, *Bayle*, p. 113.

per teorizzare un'innaturale scissione incolmabile tra spirito e materia [122]. Tra cielo e terra v'è infatti un rapporto inversamente proporzionale: quanto piú viene negato di questo mondo, tanto piú viene alienato in cielo. Se, ad es., sulla terra si nega l'amore sessuale, in cielo viene esaltata la verginità, che ne è il contrapposto innaturale [123]. Il cristianesimo commette quindi secondo Feuerbach lo stesso errore che gli avevamo visto rimproverare alla filosofia « positiva »: rinnega, ma solo apparentemente, la materialità, per poi idolatrarla.

Il cattolicesimo respinge tutte le libere attività dello spirito umano: l'amore, la scienza, l'arte [124]. Per Ignazio di Loyola, la scienza è esclusivamente mezzo per propagandare la fede. La ragione dunque poteva affrancarsi solo abbandonando il convento e divenendo patrimonio di uomini liberi, che non hanno bisogno di velarla con il moggio della fede, come mostra la vita di Erasmo, interamente dedicata alla scienza.

All'innaturalità ed all'alienazione del cielo cristiano si contrappone il cielo dell'uomo. Il protestantesimo rappresentò già un superamento dialettico (*Aufhebung*) del cattolicesimo e della scissione tra spirito e carne [125]. Esso rimase tuttavia un superamento parziale: liberò l'uomo nel suo aspetto pratico, non anche in quello teoretico [126]. Lutero ristabilí la dignità dell'atto sessuale concedendo agli ecclesiastici di ammogliarsi, ed il corpo non fu piú esecrato come zavorra dello spirito, col che venne ripudiato anche il culto cattolico per la verginità. Ma la ragione dell'uomo rimase prigioniera dei ceppi della fede, e l'emancipazione risultò monca.

Il vero affrancamento della ragione fu opera, tra i primissimi, di Pierre Bayle che, precisa Feuerbach, non era né teologo ufficiale né professore accademico. La sua posizione di « irregolare » fu fattore fonda-

---

122 *Ibid.*: « Cap. I: Il cattolicesimo come opposizione tra spirito e carne » (pp. 114-122).

123 *Ibid.*, p. 114.

124 *Ibid.*, pp. 116-122.

125 *Ibid.*: « Il fondamento interno della riforma fu la contraddizione tra il cattolicesimo e l'essenza dell'uomo. Il protestantesimo superò dialetticamente la falsa opposizione tra spirito e carne » (p. 123).

126 *Ibid.*: « Cap. II: Il protestantesimo come opposizione tra fede e ragione » (pp. 123-134). « Ma il protestantesimo liberò e redense l'uomo solo nel suo aspetto *pratico*, non in quello *teoretico* o *intelligente*; esso non riconobbe e non soddisfece i diritti dell'*istinto di conoscenza*, le esigenze della ragione » (p. 123).

mentale della sua opera [127]. Ma Bayle ha solo iniziato l'emancipazione della ragione; la teologia esiste ancora, ed ancora s'oppone alla filosofia della ragione. Ad onta dell'opera di Bayle, il teologo moderno continua ad umiliare la filosofia al rango di sguattera della fede [128]. La teologia non è stata debellata nemmeno dall'opera degli scienziati del XVII e XVIII secolo che, studiando la natura per render gloria alla potenza divina, peccavano d'ingenuità, poiché, a ben vedere, per esaltare la divinità lo studio della natura è non solo inutile, ma dannoso, tendendo ad allontanare la presenza mistica dell'essere sovrannaturale [129]. La divinità dei teologi è un *soggetto personale*, razionalmente incompatibile con la natura ed i suoi predicati [130].

Nel *Bayle* l'autore riprende dunque, approfondendolo, il tema dell'anticristianesimo. Dopo aver nuovamente respinto la pretesa del cristianesimo di essere religione assoluta e averne individuato l'origine « teorica » nel dualismo, nella scissione tra « al di qua » e « al di là », precisa che le radici di questa scissione si trovano nel crollo della civiltà classica. Questa collocazione pratica, presente sin dai *Gedanken*, diviene una caratterizzazione storica sempre piú approfondita: il crollo del mondo greco romano è ora la « seconda origine » della religione cristiana, l'origine « storica » che accompagna quella « teorica » [131]. Come spesso in una famiglia moralmente ed economicamente rovinata un bimbo conserva una sacra immagine del focolare domestico, esprimendo con ciò il proprio rifiuto di una realtà odiosa, cosí il cristianesimo nacque in un mondo in rovina ed espresse il rifiuto di quella realtà.

Con ciò, Feuerbach attua un processo critico che fra qualche mese canonizzerà quale « filosofia genetico critica », con cui caratterizzerà l'inserimento di un fenomeno spirituale in un contesto storico determinato

---

[127] L'allusione autobiografica è trasparente. Di pari passo con l'inasprirsi della polemica antiteologica, abbiamo quello con la polemica antiaccademica. Cfr. *ibid.*, p. 131.

[128] *Ibid.*: « Cap. III: Teologia e scienza » (pp. 135-161).

[129] *Ibid.*, pp. 142-143.

[130] *Ibid.*, p. 144.

[131] *Ibid.*: « La sua seconda origine è la temporale, la storica. La religione cristiana poteva apparire nel mondo solo nell'epoca in cui apparve, nell'epoca dello sprofondare del mondo antico, nell'epoca delle piú grandi calamità, dello sprofondare di tutte le differenze nazionali, di tutti i *legami etici nazionali*, di tutti i principî, insomma, che sostenevano e muovevano il mondo antico, sin tanto che si ebbero popoli classici e tempi classici » (p. 154).

anche concretamente, ed indicato come causa genetica del fenomeno stesso [132].

La teorizzazione della filosofia genetico critica come riforma del metodo hegeliano è il primo passo verso l'antihegelismo. Essa si intreccia strettamente con la storia di tutta la sinistra dopo il 1838, ed anzi ne costituisce l'aspetto principale, ché allora la *leadership* di Strauss sarà soppiantata da quella feuerbachiana. La trattazione di questo filone esula dunque, anche cronologicamente, dal compito e dal periodo che questo studio si propone. Si può sin d'ora notare, però, che l'impostazione genetico critica, nell'applicazione concreta qui fattane da Feuerbach, se da un lato richiama il metodo applicato da Strauss nella definizione del mito, dall'altro non evade — come del resto neppure la *Vita di Gesú* — in modo radicale e sostanziale dal metodo hegeliano. La *Fenomenologia* offre molte pagine simili a questa feuerbachiana, sia come metodo, sia come spirito e gusto per la storia [133]. L'analisi genetico critica dell'origine del cristianesimo rappresenta l'anello di congiunzione tra le opere del 1839 ed il *Bayle*. Un altro esempio dell'importanza del *Bayle* abbiamo nella trattazione del miracolo, che qui è spiegato come « un fatto che non è un fatto » [134] poiché esiste solo nella fantasia della fede. Il miracolo non merita di essere creduto, contraddice la verità della ragione che si fonda solo su di sé e rifugge dalle costruzioni fantastiche, e si fonda invece su premesse false, che sopraffanno la ragione con la spinta di un desiderio immediato [135]. Questa problematica, che si ricollega a quella vivissima in tutta la scuola hegeliana sul miracolo, sarà ripresa ed approfondita nel saggio *Sul miracolo* [136].

---

[132] La canonizzazione di questa « correzione » del metodo hegeliano abbiamo nel saggio L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie*, apparso in « Annali di Halle », dal n. 208, 30 agosto 1839, cc. 1657-1660, al n. 216, 9 settembre 1839, cc. 1721-1725. Il saggio è riedito in *S. W. 1*, II, pp. 185-232; *S. W. 2*, II, pp. 158-204 (ed. da cui citasi). Per un suo pur sommario esame, si veda l'appendice XIV.

[133] Per un approfondimento di questo punto, d'essenziale importanza, si veda l'appendice XIV.

[134] L. FEUERBACH, *Bayle*, p. 159.

[135] *Ibid.*, p. 159.

[136] Il saggio L. FEUERBACH, *Über das Wunder*, apparve nel 1839 in « *Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben, eine Monatsschrift für das gebildete Deutschland*, a cura di G. F. DAUMER. Esso venne riedito in *S. W. 1*, I, pp. 1-41, ed in *S. W. 2*, VII, pp. 1-41. Per una sommaria analisi di questo testo, si veda cap. VI, nota n. 69.

CAPITOLO V

STRAUSS ROMPE CON L'ORDINE COSTITUITO

§ 1. - ESILIO DI LUDWIGSBURG. SECONDA EDIZIONE DELLA « VITA DI GESÚ ».

Dato alle stampe il secondo volume dell'opera che aveva fatto di lui il teologo piú famoso della Germania, Strauss raggiunse la natale Ludwigsburg per insegnare lingue classiche nel ginnasio cittadino. Iniziò allora per l'ex *primus* un periodo assai duro: la sua vita scorreva in un'atmosfera tesa ed ostile, che certo contribuí a fargli prendere, di lí a qualche mese, l'irrevocabile decisione di lasciare l'impiego statale e recarsi a Stoccarda, ove vivere della propria libera e fortunata attività letteraria.

Le difficoltà e le ostilità cominciavano già in famiglia: i rapporti col padre, mai buoni, ora erano pessimi, soprattutto perché l'anziano genitore, commerciante fallito, teologo mancato e fervente pietista, vedeva nel figlio un vero anticristo. Decisamente ostile gli era anche, ovviamente, l'ambiente dei nuovi colleghi, disgustati della sua irreligiosità ed al tempo stesso invidiosi della fama di quel giovanissimo reprobo. Inoltre si tenga presente che Strauss era persona assai suscettibile. Le circostanze erano dunque tali, che non risulta difficile comprendere come mai in quel periodo siano sorte tensioni, anche gravi, con amici che Strauss giudicava troppo tiepidi nel difendere la propria causa di ingiustamente perseguitato; causa che Strauss aveva innalzata a causa comune [1].

---

[1] Si cfr. in D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe*, pp. 22 segg., la lettera del 19 agosto 1836 a Baur, nella quale, seppur ringraziando l'amico di averlo difeso contro il fanatismo di Hengstenberg, il nostro lamenta che la propria opera sia da lui stata tacciata di essere meramente negativa (la consueta critica). L'articolo al quale Strauss si riferisce è il seguente: F. C. BAUR, *Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel*

Già a Ludwigsburg cominciò frattanto a lavorare alla seconda edizione della *Vita di Gesú*, edizione che sostanzialmente riproduce il testo della prima, salvo una piú organica trattazione del mito nella « *Einleitung* » [2]. Questa variante [3] riprende soprattutto la distinzione tra criteri interni e criteri esterni per distinguere e ravvisare i miti. Strauss preavvisa il lettore che mentre la trattazione critica della vita di Gesú sarà condotta secondo criteri interni (analizzando il testo e dimostrandone la inattendibilità come monumento storico), ora, negli ultimi paragrafi della « *Einleitung* » tratta quelli esterni, tuttavia solo nella misura in cui ciò sia necessario a provare che tra essi non v'è conflitto alcuno [4].

---

der evangelischen Kirchenzeitung, in « *Tübinger Zeitschrift für Theologie* », 1836, fasc. III, pp. 179 sgg. (gli aspetti che urtarono la suscettibilità di Strauss si trovano alle pp. 205 sgg.). Anche Baur, sostanzialmente, muoveva a Strauss l'eterna accusa d'essere meramente negativo, ma bisogna precisare che nel suo caso questa critica s'inseriva in un contesto molto piú vasto che non quello di un semplice espediente per respingere la teoria straussiana del mito (vedi nota n. 20 al cap. III del presente lavoro). I due studiosi tuttavia si riconciliarono presto. Anzi, in *Streitschriften*, III, Strauss si richiamerà proprio a questo saggio (p. 10, n. 1) onde confutare l'accusa, mossagli dal solito Hengstenberg (che la rivolgeva a tutti gli hegeliani, Hegel compreso, e cercava di coinvolgervi anche Baur, che hegeliano in senso stretto non era) di panteismo. Nel luogo citato, Strauss si richiamerà a Baur per suffragare la propria distinzione tra panteismo ed immanentismo; sulla frizione che nell'agosto del 1836 oppose Strauss a Baur, cfr. anche lettera a Rapp, del 31 agosto 1836, in *Ausgewählte Briefe*, p. 24: Strauss quivi oppone al « tradimento » di Baur, l'appoggio datatogli da De Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum neuen Testament. Ersten Bandes erster Theil. Kurze Erklärung des Evangeliums Matthäi*, Leipzig, 1836. Fra qualche mese, Strauss farà anzi una recensione molto favorevole a quest'opera. Fu inoltre in questo periodo che l'amicizia con Vischer si fece piú profonda, proprio perché Vischer lo sostenne ed incoraggiò durante quei primi mesi di vita da « scomunicato ».

[2] Il 25 aprile 1836, Strauss scriveva a Georgii annunciandogli che alla seconda edizione di *Das Leben Jesu* avrebbe apportato delle modifiche, seguendo il suggerimento di Baur di scrivere una trattazione del mito piú organica (cfr. *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 15). Il lavoro, secondo il costume di Strauss, sarà compiuto in brevissimo tempo: la prefazione della seconda edizione nella quale tra l'altro si annunciano anche le *Streitschriften*, è datata Ludwigsburg, 23 settembre 1836; cfr. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Zweite, verbesserte Auflage*, Tübingen, 1837, 2 voll., I, pp. III-IX (d'ora in poi cito *Das Leben Jesu*[2]).

[3] La variante inizia dal primo capoverso di p. 61, che appartiene ancora al § 12, e dura sino alla fine del § 15. Essa rifonde ed amplia il materiale che in *Das Leben Jesu*[1] era contenuto nella seconda parte del § 12 (da p. 56, primo capoverso, in avanti).

[4] Strauss svolge qui una critica estremamente serrata delle fonti storiche evangeliche, mostrando come sia assurdo pensare di risalire a testimoni oculari dell'attività di Gesú e come ogni attribuzione dei quattro vangeli ad un autore preciso e

Nella piú estesa trattazione del mito, l'elemento che Strauss considera decisivo per la non accettazione dei miracoli e degli altri avvenimenti giudicati inattendibili nella narrazione evangelica mostra quanto abbiano inciso, alla distanza, le letture, che aveva dichiarato non pericolose [5], dei razionalisti ed illuministi inglesi e francesi. Il carattere di non storicità delle scritture, dichiara, si palesa soprattutto nel fatto che in esse non venga rispettato il principio di causalità.

> « Da questo punto di vista (quello della causalità, appunto), che in natura e storia ravvisa un saldo intessersi di cause finite e di effetti, era impossibile che i racconti biblici, nei quali questo intessersi è, in innumerevoli punti, reso lacunoso dall'intervento della causalità divina, fossero considerati storici » [6].

L'aspetto piú importante della variante è lo sforzo di fondazione filosofica del mito, ricorrendovisi ampiamente alla filosofia hegeliana, interpretata nel modo consueto, cioè come strumento prevalentemente *critico*. Ciò prova a mio parere la giustezza dell'interpretazione genetica di Strauss che si è venuta delineando: da un lato siamo qui su di un terreno hegeliano, per cui a mio avviso sarebbe errato operare una dicotomia netta ed assoluta tra Hegel ed i giovani hegeliani; dall'altro, questo hegelismo è stato interpretato in modo *critico*. Scrive infatti Strauss:

> « Se si determina la religione in rapporto alla filosofia come coscienza dello stesso contenuto assoluto, ma non nella forma del concetto, bensí della rappresentazione, allora è facile ravvisare che solo al di sotto ed al di sopra del vero e proprio punto di vista della religione può mancare il mitico, ma che all'interno della sfera religiosa vera e propria esso stesso è sostanzialmente e necessariamente presente » [7].

Strauss quindi, dopo aver indotto il mito secondo criteri filologici e di mera metodologia storiografica, si appresta ora a fondarne la necessaria presenza sistematicamente e teoreticamente, nell'ambito della filosofia hegeliana critica. Si noti però come anche in questa sede appaia quello

---

determinato debba forzatamente cadere nell'arbitrario. Questa parte (*Das Leben Jesu*^{2}, I, pp. 62-65) ricalca sostanzialmente l'analoga dimostrazione contenuta nella prima edizione. Lo stesso dicasi per la dimostrazione che, pur essendo il primo secolo epoca storica, esso era favorevole alla formazione di miti. Entrambi questi problemi sono già stati commentati a proposito della prima edizione.

[5] Vedi nota n. 94 al cap. II di questo studio.

[6] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*^{2}, I, p. 84.

[7] *Ibid.*, pp. 87-88.

che possiamo ben chiamare un carattere costante della sua impostazione filosofica: la spiccata predilezione per il discorso fenomenologico e storico, e la sostanziale sordità per quello logico deduttivo. Da un lato infatti il discorso « logico» sulla necessaria presenza del mito nell'ambito della *Vorstellung* religiosa viene (anche in questa variante) *dopo* le pagine contenenti le considerazioni filologiche e storiografiche sulla critica delle fonti evangeliche e la inattendibilità delle attribuzioni a questo o quell'autore dei testi sacri (Strauss dunque si guarda bene dall'aprire la propria « *Einleitung* » con una deduzione *a priori* del mito); dall'altro, anche la fondazione di questa necessaria presenza del mito nella *Vorstellung* si basa soprattutto — come vedremo — su di una fenomenologia storica delle forme religiose. Sia dall'uno sia dall'altro punto di vista, questo procedimento è esattamente l'inverso di quello di B. Bauer, ove trovasi prima la deduzione logica della necessità di un avvenimento, e poi l'indicazione dell'effettiva presenza di questo avvenimento nella realtà storica.

Riprendendo, da nuovo punto di vista, la materia trattata nella dissertazione di dottorato, ed anticipando la trattazione fenomenologico storica della propria *Dogmatica*, Strauss scrive che la religione dei popoli primitivi è sentimento meramente soggettivo (il panico degli esquimesi durante la notte boreale, ad es.), che poi però si sdoppia in una forma oggettiva, dando luogo ad un dualismo tra il mondo delle rappresentazioni religiose ed il mondo della realtà, dualismo che viene annullato solo dalla filosofia.

> « È solo dal punto di vista della filosofia che il mondo della rappresentazione religiosa si riunifica nuovamente a quello reale, in quanto il pensiero di Dio viene concepito come l'essere dello stesso, e proprio nello svolgimento conforme alle leggi della vita naturale e storica si riconosce l'autorivelazione dell'idea divina » [8].

Fin tanto che si sia a livello della rappresentazione, il mito è insopprimibile, esprimendo esso il carattere specifico della *Vorstellung* religiosa.

Nella parte conclusiva della variante, vien ripreso il problema dell'universalità, che nella prima edizione aveva dato luogo alla teorizzazione dell'*individuo universale*. Ora, ci sono varie novità, innanzitutto l'insistenza di Strauss sul fatto che il carattere intersoggettivo del mito è nel suo essere prodotto del genere, e non di un *Selbstbewusstsein* individuale, come affermerà invece piú tardi B. Bauer, ormai passato alla

[8] *Ibid.*, pp. 88-89.

sinistra ed avviato a teorizzare la funzione assoluta ed universale del *Selbstbewusstsein* critico.

Indubbiamente, se confrontiamo la trattazione del mito fatta nella prima edizione e questa della seconda, ravvisiamo un *aumento* della strutturazione teorica hegeliana. Pare quasi che nella prima edizione Strauss si sia disinteressato di dare salde basi filosofiche alla sua teoria e che ora, di fronte alla moltitudine degli attacchi, corra ai ripari, usando pilastri hegeliani per puntellare il proprio edificio storico critico. Tutto ciò conferma una volta di piú il duplice carattere della sua personalità culturale: hegeliana e critica; l'uso critico dell'hegelismo è tanto piú rimarchevole ora, quando molto chiaramente l'autore ricorre ad Hegel per difendere la propria opera. La formazione del mito, dichiara, non è arbitraria, bensí avviene secondo una teleologia necessaria, che trascende la coscienza dei singoli individui che volenti o nolenti alla formazione del mito prendono parte, ivi compresi gli evangelisti, cioè gli estensori materiali delle quattro versioni canoniche del mito cristiano. Una volta ammesso questo carattere necessario, diviene questione irrilevante se a dare definitivamente corpo al mito sia stato un uomo solo o la concezione di tutto il genere. Anche quando chi parla o scrive sia l'individuo, cioè il particolare per eccellenza, questi non fa se non dare forma a ciò che molti hanno detto e tutti sentono: è l'interprete dell'universale, del genere, l'erede di una tradizione orale che si è stratificata passando di bocca in bocca [9].

Paragonando quest'argomentazione straussiana con quella di un anno prima salta agli occhi un'altra novità: la grande importanza data all'aspetto teleologico e necessario della formazione dei miti, sino ad individuare un'astuzia della ragione, che agisce alle spalle degli individui servendosene come di strumenti inconsci del genere. La ragione è poi appunto la *Gattung*, il genere, che di essa è l'incarnazione concreta. Ciò conferma che lo straussiano sforzo di sistematizzazione è stato fatto sulla base di Hegel, ma al tempo stesso conferma che l'hegelismo è interpretato come strumento che *riduce* la religione (cioè ne indica la provvisorietà e precarietà rispetto alla filosofia), non certo l'assolutizza. Già presentando il mito come il frutto di un'astuzia della ragione, Strauss ne mostra e critica dunque i limiti immaginifici, il carattere di non verità filosofica e di inattendibilità storica (nel senso che i fatti narrati dal mito, ad es. i miracoli, non sono accaduti). E tanto ben si guarda dal trascrivere il mito in chiave speculativa, che anzi insiste vieppiú sul suo ca-

---

[9] *Ibid.*, pp. 92-94.

rattere di non verità, riproponendo anche qui considerazioni di carattere psicologico, sociologico ed addirittura politico [10].

Seppur strumento del genere, l'individuo che concretamente stende la versione definitiva del mito non tralascia di apportarvi il peso della propria individualità. L'autore dei poemi omerici, ad es., non poteva certo credere che tutto ciò che cantava fosse realmente accaduto; analogamente, gli evangelisti non potevano credere ad alcune, poche o tante che fossero, delle cose che narravano, tanto piú che presumibilmente, osserva Strauss, non pensavano che i loro racconti dovessero venir presi come storici [11]. Indipendentemente dai singoli apporti individuali dovuti allo scrittore, le narrazioni sono realmente miti quando

> « passano nella leggenda di un popolo o di una setta religiosa; il che poi al tempo stesso dimostra sempre che esse erano composte dall'autore non esclusivamente secondo propri pensieri, bensí in collegamento con la coscienza di una maggioranza » [12].

Guardando ai temi trattati da Strauss in questa grossa variante [13], costatiamo la costanza di sviluppo, pressoché priva di fratture, tra le sue prime pagine e lettere del 1830 e quanto scrive ad introduzione della seconda edizione della propria opera maggiore: spiccata predilezione per l'empiria del lavoro storiografico, interpretazione critica dell'hegelismo nettamente distinta da quella berlinese, assunzione del me-

---

[10] Anche l'individuo autore partecipa, rileva Strauss, del mondo del mito, e si muove in esso come in una realtà. Tito Livio, ad es., afferma che Numa Pompilio introdusse tra i romani i riti religiosi per ingentilirne i barbari costumi e frenarne la lussuria, al che il nostro osserva: « Donde sapeva Livio che questi furono i moventi di Numa? In realtà essi certo non lo furono. Ma Livio lo credeva. È una combinazione operata dal suo intelletto riflessivo, che però gli appariva tanto necessaria, che la espone come realtà in piena convinzione. La leggenda popolare oppure un antico poeta si sarebbero spiegata l'attività di Numa riguardo ad istituzioni religiose in altro modo, e cioè con i di lui incontri con la dea Egeria, la quale gli avrebbe rivelato quali servigi sarebbero stati meglio accetti agli dei. Come si vede, da entrambi i lati il rapporto è abbastanza uguale: qualora quest'ultima versione abbia un autore, questi pensava che il dato storico potesse essere spiegato solo attraverso la premessa di un incontro con un essere superiore, come Livio solo mettendovi a fondamento scopi politici; quegli considerava come realtà il prodotto della propria fantasia, come questi le combinazioni del proprio intelletto » (*ibid.*, pp. 95-96).

[11] *Ibid.*, pp. 101-102.

[12] *Ibid.*, p. 102.

[13] È qui che Strauss inserisce quella casistica del mito che ho anticipato al cap. III, § 3.

todo storico fenomenologico come canonico. Strauss ha invero in comune con B. Bauer una proposizione filosofica fondamentale: che religione e filosofia abbiano lo stesso contenuto, seppur in forme diverse. Ma la differenza tra i due è grandissima: Strauss non solo fa della *Vorstellung* un momento negativo, ma, in particolare, dà della *Vorstellung* cristiana un'interpretazione che la rende un momento transeunte della fenomenologia dello spirito, del cammino di questo verso la coscienza di sé. Il cristianesimo viene cosí strettamente ed indissolubilmente legato, quanto alla sua nascita ed al suo significato culturale, alle contingenze storiche di un particolare momento dell'impero romano antico. Una volta indicata con tanta decisione e ricchezza d'apparato metodologico questa origine, riuscirebbe difficile non dissolvere la religione cristiana in filosofia, pretendere cioè che proprio questa particolare tappa fenomenologico storica sia esente dalla universale legge della negatività, della *Aufhebung*. E difatti, come si è visto, già nella « *Schlussabhandlung* » della prima edizione aveva tratto questa radicale conclusione. B. Bauer invece esaminerà la religione cristiana unicamente alla luce di una logica dello spirito; essa diviene allora un binario parallelo al *Begriff*, e ad ogni momento della logica viene fatto corrispondere vuoi un dogma, vuoi un miracolo, vuoi una affermazione di Cristo, dando *sempre* una versione ontologica delle proposizioni e dei corollari logici; il futuro *critico* [14] in quegli anni usava della logica hegeliana in modo per nulla affatto critico. Ed è proprio perché Strauss, seppur decisamente hegeliano, sfugge del tutto a quel furore pandialettizzante e pandeducente, che egli può essere considerato il battistrada di una concezione di sinistra della filosofia del comune maestro. Heine aveva arrecato un importante contributo a questa revisione critica, ma piú nel campo della politica e del gusto, ché dal punto di vista della strumentazione filosofica vera e propria a lui, poeta finissimo e stupendo, mancavano i mezzi « tecnici » per sistemare coerentemente i propri spunti. Strauss invece incide già direttamente sul modo di concepire ed estendere la filosofia hegeliana in un campo importantissimo, la teologia. Per lui ormai, *dopo* l'amara esperienza della espulsione, c'è, come per Feuerbach, incompatibilità tra *Vorstellung* e *Begriff*; egli e Feuerbach fanno muovere alla cultura filosofica della timorata Germania del tempo i primi passi verso le furiose polemiche degli anni quaranta. Strauss dal 1840-1841 sparirà praticamente dalla scena; Feuerbach invece giungerà

[14] La caratterizzazione di « critico critico » venne applicata a B. Bauer e soci da K. MARX - F. ENGELS, *La sacra famiglia*, ed. cit.

sino ad una critica sostanziale e radicale della filosofia dell'antico maestro [15].

Nell'esilio di Ludwigsburg Strauss restò un anno. Alla fine del 1836 [16] si trasferí a Stoccarda, dopo essersi dimesso dalle dipendenze del ministero del culto e dell'istruzione del Württemberg.

---

[15] Altre varianti di rilievo tra la prima e la seconda edizione di *Das Leben Jesu* non ci sono. La « *Schlussabhandlung* » presenta solo differenze, per lo piú formali, di qualche riga in piú od in meno. L'ultimo § di *Das Leben Jesu*¹, § 147, in II, pp. 732-744) è suddiviso in due in *Das Leben Jesu*² (§§ 150 e 151, pp. 734-751, sempre II), ma il testo resta inalterato. Lo scarto nella numerazione dei paragrafi è dato dall'aggiunta fatta nella « *Einleitung* » della sistematica del mito, cioè dalla variante che è stata esaminata e commentata per esteso. Quanto alla trattazione vera e propria della vita di Gesú, essa presenta a volte qualche ampliamento ed a volte qualche restrizione, ma sostanzialmente non ci sono novità. C'è anche qualche ritocco formale nei titoli dei paragrafi, che d'altra parte conservano però sempre la stessa successione. Cosí ad es. il titolo del § 97 di *Das Leben Jesu*¹ (II, pp. 173-197), suonava: « Storie sul mare, le tempeste ed i pescatori »; il corrispondente § 100 di *Das Leben Jesu*² (II, pp. 175-199), suona piú semplicemente: « Aneddoti marini ».

Nella prefazione a *Das Leben Jesu*² Strauss ringrazia il teologo berlinese Neander per l'atteggiamento mantenuto nei suoi confronti; dopo l'apparizione di *Das Leben Jesu*¹, II, vi era stato un serio pericolo che l'opera venisse proibita in Prussia (cfr. *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, lettera dal 12 dicembre 1835, p. 13), ma Neander, richiesto di un parere da parte di Altenstein, consigliò di non proibirla, onde favorire una « confutazione » scientifica. La dichiarazione (*Dr. Neanders auf höhere Veranlassung abgefasstes Gutachten über das Buch des Dr. Strauss « Leben Jesu » und das in Beziehung auf die Verbreitung desselben beachtende Verfahren*) venne pubblicata a due riprese: una prima volta nella « *Allgemeine Zeitung* », n. 10 del 1836, in una corrispondenza datata « Berlino, 3 gennaio »; poi, con leggere varianti, nella « *Leipziger Zeitung* », 8, III, 1836 (cfr. A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, p. 193). Qualche tempo dopo il teologo effettivamente pubblicò una « confutazione » dell'opera straussiana: A. W. NEANDER, *Das Leben Jesu Christi* (Hamburg, 1837), che Georgii, come ho ricordato, recensí per gli « Annali di Halle ». Anche Neander, per inciso, rientra in quella nutrita schiera d'ebrei convertiti tra cui spiccano Gans, Börne, Heine, Stahl etc. Il nome con cui appartiene alla storia della teologia protestante quale principale esponente della *Pektoraltheologie* (« *pectus est quod facit theologum* ») venne da lui assunto con il battesimo; all'atto della circoncisione si chiamava David Mendel.

[16] Cfr. lettera del 3 dicembre 1836 a Vischer (in *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 24). Già il 10 ottobre dello stesso anno egli aveva scritto a Hitzig (cfr. *Briefe von Strauss an Hitzig*, ed. cit., p. 15) di aver lasciato il proprio posto d'insegnante ginnasiale, e di avere intenzione di recarsi a Stoccarda per lavorare « ad una serie di *Streischriften* » (*ibid.*). L'ultimo tentativo per uscire da quell'esilio di Ludwigsburg senza lasciare la carriera era stato compiuto il 20 settembre, quando Strauss aveva scritto direttamente al sovrano, chiedendo quali possibilità di carriera ecclesiastica od accademica gli restassero aperte. Gli rispose il consiglio dell'istruzione con l'offerta di una conferma nel posto di insegnante ginnasiale a

§ 2. - Ulteriore collaborazione agli « Annali berlinesi ».

Mentre era a Ludwigsburg, Strauss continuò anche la collaborazione agli « Annali berlinesi »[17]. La prima che pubblicò fu una recensione all'amico Kerner ed a Eschenmayer sullo spiritismo[18]. Non c'è, a proposito di questo saggio, nulla di nuovo da segnalare, se non la consueta conferma dell'atteggiamento critico del teologo. Vale però la pena di rilevare che indubbiamente questi testi potrebbero rivestire una certa importanza per chi si accingesse ad una storia della psicanalisi. Difatti, pur guardandomi bene dal rivendicare a Strauss qualche scoperta psicanalitica *ante litteram*, mi pare di poter annotare che il suo già piú volte definito ed illustrato atteggiamento culturale gli permette di giungere ad alcune formulazioni indubbiamente « moderne » per il modo in cui suonano alle nostre orecchie[19]. Seguirono poi altre due collaborazioni

---

Ludwigsburg. Allora Strauss rinunciò a lottare « dall'interno » (cfr. A. Hausrath, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, pp. 196-200).

[17] Dalla citata lettera del 20 agosto 1835 (*Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 11), sappiamo che i rapporti con il caposcuola dei teologi vecchi hegeliani erano rimasti cordiali. Strauss evidentemente teneva molto, in quel periodo di forzato isolamento a Ludwigsburg, a non rompere i ponti con Berlino tanto che non cessò la collaborazione agli « Annali berlinesi » nemmeno dopo gli attacchi di B. Bauer. Tolleranza, questa, che deve esser costata non poco al nostro autore, che per molto meno romperà con gli « Annali tedeschi », sempre per gli attacchi di B. Bauer. Ma gli « Annali tedeschi » non costituivano certo quello spiraglio, seppur sottile, verso la carriera accademica che rappresentavano invece gli « Annali berlinesi », soprattutto dopo che *Das Leben Jesu* non era stata proibita in Prussia. Né d'altro canto i berlinesi mostrarono desiderio di rompere con il teologo « eretico » di cui parlava tutta la Germania, anzi: il 17 gennaio 1836, quindi mentre si trovava ancora a Ludwigsburg, Strauss scriveva a Georgii di aver rifiutato una proposta (formulatagli dallo stesso B. Bauer) di collaborare alla « *Zeitschrift für speculative Theologie* »; cfr. anche H. Benecke, *W. Vatke...*, ed. cit., p. 185.

[18] D. F. Strauss, recensione a J. Kerner - C. A. Eschenmayer, *Geschichten Besessener neurer Zeit. Beobachtungen aus dem Gebiete kakodämonisch-magnetischer Erscheinungen, von Justinus Kerner; nebst Reflexionen von C. A. Eschenmayer über Besessensein und Zauber*, Karlsruhe, 1834, apparsa in « Annali berlinesi », giugno 1836, dal n. 102, cc. 812-816, al n. 105, cc. 833-840. Citazioni dalla riedizione in D. F. Strauss, *Charakteristiken...*, pp. 301-327.

[19] In pratica, mi sembra si possa dire che Strauss riduce le manifestazioni « demoniache » di una « posseduta » a fenomeni di allucinazioni ed isteria. Si veda ad es. la seguente riduzione: a volte un'indemoniata, durante le crisi, parlava molto piamente, pregava, e citava versetti della Bibbia; altre volte, invece, bestemmiava e turpiloquiava. Nello stato di normalità, non ricordava piú quei versetti biblici, che pure sapeva di aver imparato a scuola. Strauss ovviamente rifiuta l'ipotesi di Kerner ed Eschenmayer, che nella donna albergassero due spiriti, uno buono ed uno

all'organo berlinese su volumi analoghi [20], l'uno di Wirth e l'altro ancora di Kerner. Del volume di Wirth, che ampiamente espone, Strauss dice che si tratta di una sistematizzazione dei fenomeni « magnetici » allora noti, ma, a proposito dell'opera di Kerner, osserva poi che questa adduce una massa di fatti nuovi, che rendono necessario un riadattamento della sistematizzazione del primo. Su questo punto giova soffermarsi, poiché Strauss dichiara che è da questa necessità di riadattamento che risulta quale debba essere il rapporto intercorrente tra teoria e prassi:

> « in nessun momento dato la teoria è già di per sé la piena verità e realtà: è anche indispensabile che il fattuale, l'empirico, la sopravanzino, e proprio su questo riposa la vita della scienza: che l'empiria, proprio quando la teoria ritiene di averla raggiunta, pure subito ot-

cattivo, e che il linguaggio della malata dipendesse da quale dei due riuscisse ad essere in momentaneo sopravvento. Egli invece, e qui è lo spunto di maggior interesse per l'assonanza con la moderna teoria psicanalitica, spiega il fenomeno isterico abbozzando un'ipotesi della reminiscenza di sapore freudiano: Strauss osserva infatti che questa maggiore chiarezza del ricordo in caso di attacchi « si comprende tenendo presente la maggiore intensità della memoria, o piú precisamente quella maggiore intensità *della penetrazione in se stessi* (corsivo mio), che si palesa anche in stati magnetici, nei quali è come se tutte le pieghe dell'interiorità si spianassero, tutte le ferite da lungo tempo cicatrizzate si riaprissero, tutti i contatti avuti in passato divenissero di nuovo sensibili » (*ibid.*, p. 319). Quindi, conclude Strauss, la ragazza in fondo altro non fa che attribuire ad uno o piú spiriti, *ricordi che in realtà sono suoi.*

Non è tanto l'assonanza con teorie piú moderne che deve qui soprattutto richiamare l'attenzione, quanto piuttosto *la costanza dell'atteggiamento critico di Strauss, che tende a ridurre a razionalità e naturalità tutto ciò che appare sovrarrazionale e sovrannaturale.* Come il miracolo era ridotto a mito ed a tradizione orale, cosí egli pensa che « tutte queste storie di malate » siano da ricondursi « al campo del naturale » (*ibid.*, p. 327).

[20] Le altre due opere recensite da D. F. STRAUSS si intitolavano: J. KERNER, *Eine Erscheinung aus dem Nachtgebiet der Natur, durch eine Reihe von Zeugen geschichtlich bestätigt und den Naturforschern zum Bedenken mitgetheilt*, Stuttgart-Tübingen, 1836; J. U. WIRTH, *Theorie des Somnanbulismus oder des thierischen Magnetismus. Ein Versuch, die Mysterien des magnetischen Lebens, den Rapport der Somnanbülen mit dem Magnetiseur, ihre Ferngeschichte und Ahnungen, und ihren Verkehr mit der Geisteswelt vom Standpunkte vorurteilsfreier Kritik aus zu erhellen und zu erklären, für Gebildete überhaupt, und für Mediciner und Theologe insbesondere*, Stuttgart-Leipzig, 1836. Negli « Annali berlinesi », Strauss recensí le due opere insieme, nel dicembre del 1836, dal n. 110, c. 880, al n. 113, cc. 897-904. Ma nella antologia D. F. STRAUSS, *Charakteristiken...*, venne accolta solo la recensione all'opera di Kerner (che negli « Annali berlinesi » inizia col n. 112, c. 894), alle pp. 328-338, da cui cito.

> tiene di nuovo un vantaggio su di essa, e con ciò questa acquista un nuovo compito »[21].

È questa l'affermazione forse piú chiara che sino a questo momento del suo sviluppo io abbia potuto rintracciare in Strauss a proposito del significato critico che egli attribuisce alla teoria, e delle aperture verso l'empiria (in senso estremamente proprio) alle quali il suo atteggiamento può condurlo. Seppur appena accennata ed ancora priva di articolazioni complesse e determinate, abbiamo qui già gli elementi per una concezione pratica della teoria. L'affermazione, proprio perché Strauss non la fonda né generalizza, non va sopravvalutata; tuttavia, anche se limitata ad un campo particolare, essa indica chiaramente qual è l'evoluzione che Strauss sta compiendo. Difatti fra qualche mese avremo la prima critica diretta e circostanziata dello stesso Hegel.

Piú direttamente legata alla specializzazione teologica del nostro è invece la recensione all'*Exegetisches Handbuch* di De Wette[22], apparsa sugli « Annali berlinesi » mentre Strauss aveva già varcato il Rubicone e si trovava a Stoccarda, occupato alla stesura della sua piú violenta opera polemica, le *Streitschriften.* Strauss mostra molta ammirazione per l'anziano teologo, che anni prima si era fatto cacciare da Berlino ed ora insegnava a Basilea. De Wette aveva infatti senz'altro fatta propria la tesi che

> « la fede nella storicità letterale dei miracoli biblici sia tanto meno possibile per chi pensi, in quanto della maggior parte dei casi di essi abbiamo relazioni divergenti »[23]

riprendendo quel punto fondamentale della critica evangelica interna di Strauss che era stata la rilevazione della irriducibile contraddittorietà delle redazioni evangeliche sui miracoli o altri avvenimenti e circostanze (ad es. la genealogia davidica) della vita di Gesú. De Wette tributava quindi, con la propria opera, un grande riconoscimento a Strauss. In generale, sull'inattendibilità o meno dei vangeli in quanto fonti e sulla loro successione cronologica De Wette mostra di essere largamente d'ac-

---

[21] D. F. STRAUSS, recensione a J. KERNER, *Eine Erscheinung...*, pp. 328-329.

[22] D. F. STRAUSS, recensione a W. M. L. DE VETTE, *Kurzgefasstes...*, I, 1 (ed. cit.), in « Annali berlinesi », gennaio 1837, dal n. 1, cc. 1-8, al n. 3, cc. 17-19. Si noti come ancora in questa data la redazione degli « Annali berlinesi » annettesse a Strauss tanta importanza, da « aprire » con la sua firma una nuova annata.

[23] *Ibid.*, c. 3.

cordo con posizioni espresse da Strauss [24]: De Wette fa propri i seri dubbi sulla autenticità del primo sinottico quale testimonianza diretta della predicazione di Cristo. Nei motivi che egli dà per illustrare questi dubbi, l'affinità con le posizioni straussiane appare evidente [25], tanto che Strauss può concludere la propria accurata esposizione dell'opera dichiarando di astenersi da commenti critici perché o si trova d'accordo con l'autore, o trova degno di molta attenzione e riflessione quanto questi espone. Questa concordanza sostanziale è illustrata dal fatto che Strauss chiude con una lunga citazione della prefazione di De Wette, nella quale questi dichiara che l'importanza della lettera della Bibbia è secondaria rispetto alla fede nella rivelazione di Cristo, che riposa su elementi che sono certi anche senza la testimonianza delle scritture [26]. Posizione che non poteva non esser grata a Strauss per due motivi: in primo luogo perché consentiva un recupero della fede ad un altro livello, e quindi in certo modo lo metteva al riparo dall'accusa di essere un anticristo solo perché aveva dissolto la lettera dei vangeli; in secondo, perché in tal modo trovava in De Wette un alleato nel propugnare la necessità, da lui sostenuta nella « *Schlussabhandlung* » alla *Vita di Gesú*, di reinterpretare alla luce della filosofia la vecchia fede cristiana tradizionale. Come sempre, dunque, appare la irreducibile ambiguità della sua posizione filosofica e culturale, oltre che esistenziale.

---

[24] Cfr. in proposito la recensione fatta da Strauss ad altre tre opere sul primo canonico, cap. II, § 3 del presente studio.

[25] De Wette enuncia sei motivi per dubitare dell'autenticità del vangelo di Matteo: 1) contiene miracoli che appaiono difficilmente credibili anche a chi accettasse la teoria del miracolo: la maledizione del fico, le resurrezioni avvenute alla morte di Gesú, le tentazioni di Gesú, etc.; 2) contiene notizie che appaiono in contraddizione tra loro o con altre notizie, ad es. il comportamento di Gesú durante il battesimo; 3) contiene gravi errori di comportamento da parte degli apostoli; 4) vi è manifesta la preoccupazione di tener conto di quanto era stato profetato nell'antico Testamento (questo punto, soprattutto, appare di evidente ispirazione straussiana); 5) vari discorsi di Gesú appaiono, se confrontati con le relazioni contenute in altri vangeli, imperfettamente riferiti, o cronologicamente mal collocati; 6) lo stesso Gesú si contraddice piú volte a proposito della propria messianicità.

Accanto ai dubbi sulla autenticità dell'attribuzione del vangelo, De Wette enumera anche i motivi per i quali, quand'anche fosse d'attribuirsi a Matteo, il vangelo non potrebbe tuttavia aver valore storico. Anche qui l'argomentazione è assai vicina a quella di Strauss: la genealogia davidica di Matteo è diversa ed incompatibile con quella di Luca; la enunciazione della verginità di Maria contraddice Luca ed appare di per sé assolutamente inattendibile; la leggenda dei tre re e della cometa è manifestamente da ridurre alla tradizione religiosa ed astronomica dell'antichità, e cosí via.

[26] D. F. STRAUSS, *Kurzefasstes...*, I, 1, c. 18.

Ma il suo destino fu di non realizzare mai quel compromesso a cui a volte credeva (soprattutto prima del '36) ed a volte era solo disponibile con un certo cinismo (nel '39, per Zurigo); di protestare invano la propria buona fede ed il proprio buon diritto di essere ascoltato ed accettato; di essere respinto verso posizioni sempre piú radicali.

§ 3. - Trasferimento a Stoccarda. Strauss polemista.

Il 5 dicembre 1836 Strauss si stabiliva a Stoccarda e, con la per lui consueta rapidità nella composizione letteraria, dopo poco piú di un mese aveva pronto il manoscritto della prima delle *Streitschriften* [27]. Queste *Streitschriften*, tre in tutto, sono, insieme alla *Vita di Gesú* ed alla *Dogmatica*, le massime opere di Strauss. Per la storia che qui si traccia della formazione della sinistra, esse rivestono una importanza seconda solo a quella della *Vita di Gesú*; rappresentano infatti una conferma ed una radicalizzazione di quei caratteri che ho cercato di indicare negli scritti precedenti. Esaminando il momento e la situazione in cui vennero dettate, ci appare di nuovo quel particolarissimo aspetto della formazione della sinistra che abbiamo chiamato « fuga in avanti ». Prima di lasciare Ludwigsburg Strauss aveva compiuto un estremo tentativo d'accomodamento con l'ordine costituito scrivendo al sovrano, ma quando se ne andò, fu sbattendo violentemente la porta dietro di sé. Entro brevissimo tempo redasse e pubblicò le tre *Streitschriften*, a conferma del fatto che una delle caratteristiche straussiane è la violenza polemica verso coloro che gli avevano chiuso la via accademica. Cosí era già accaduto per la « *Schlussabhandlung* » alla fine del secondo volume della *Vita di Gesú*, dopo che la sua difesa era stata respinta dal consiglio all'istruzione; cosí accade ora: la radicalità della « *Schlussabhandlung* » stessa viene superata. Quanto tutte queste vicende esterne dei rapporti con le gerarchie del Württemberg e della possibilità di un inserimento accademico abbiano influito sulla formazione del radicalismo straussiano, è confermato anche dalle vicende della prima (mancata) chiamata a Zurigo [28], ed è caratteristico di Strauss che egli annunci

[27] In una lettera dell'1 febbraio 1837 a Rapp, il nostro scrive che l'opuscolo contro Steudel è pronto da tre settimane, e d'essere impegnato nella stesura di quello contro Eschenmayer e Menzel (cfr. *Ausgewählte Briefe*, p. 29).

[28] Il 25 marzo 1836 era morto il professor Rettig, ordinario di dogmatica e storia della chiesa presso la facoltà di teologia di Zurigo. Due professori dello stesso ateneo pensarono allora a Strauss: Ferdinand Hitzig (cugino di Binder) ed Orelli

a Hitzig, che conduceva le trattative, la prossima pubblicazione delle *Streitschriften* nella stessa lettera (10 ottobre 1836) in cui prende atto che i progetti zurighesi sono andati in fumo. Quando giunse a Stoccarda, Strauss aveva cosí alle spalle un altro fiasco (dopo lo *Stift*) per quanto atteneva ai suoi ripetuti tentativi di reinserimento, e questo giova ad intendere la polemica esasperata di quelle opere. Mi scuso dunque della minuziosità cronologica con la quale procedo, ma credo che non sia inutile per illustrare quell'intreccio di sviluppo culturale e di

---

(quest'ultimo era anche membro del consiglio cantonale per l'istruzione). Cfr. in proposito in *Briefe von Strauss an Hitzig*, ed. cit., la lettera del 13 aprile 1836 (p. 15), nella quale Strauss ringrazia l'amico per quanto ha fatto per lui. Ma il progetto andò rapidamente a monte: influenti esponenti della facoltà di teologia (cfr. A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, p. 342) ebbero partita vinta nella loro opposizione al nostro teologo, affermando che Strauss era sí studioso di grande valore, ma atto ad insegnare nella facoltà di filosofia, non certo in quella di teologia, ove si formavano ecclesiastici. Sappiamo cosa Strauss pensasse su di un proprio insegnamento in filosofia, e comunque la cosa era chiaramente un diversivo, giacché a Zurigo non c'erano cattedre vacanti per filosofia. Nel giugno dello stesso anno la facoltà teologica sanzionò con il voto quella tesi, e respinse la candidatura Strauss alla cattedra di Rettig (la decisione venne presa a maggioranza: quindici contro quattro). Nel frattempo un'associazione pietistica (« *Die Menschenfreunde* ») aveva diffuso migliaia di copie d'un opuscolo violentemente antistraussiano e dovuto alla penna d'un membro del consiglio dell'istruzione: H. G. NÄGELI, *Laienworte über die Hegel-Straussische Theologie* (Zürich, 1836). Quest'opera, della quale una seconda edizione si ebbe nel 1839, in occasione della terza vicenda zurighese di Strauss, contribuí notevolmente ad accendere gli animi dei pietisti, ed a preparare il terreno per un'opposizione anche violenta, che poi infatti si verificò. Già Strauss del resto non si era fatto eccessive illusioni sulla possibilità d'un successo, e prese atto con misura dello scacco (lettera a Hitzig del 10 ottobre 1836, *op. cit.*, p. 15). Si chiude cosí la breve vicenda della prima chiamata zurighese.

Il *dossier* si riapriva giusto un mese dopo, con la seconda possibilità di essere chiamato allo stesso ateneo: il 10 novembre 1836 morí infatti un altro cattedratico, sempre di teologia: Schulthess. La minoranza prostraussiana sostenne di nuovo la candidatura del teologo svevo. In una lettera del 6 gennaio 1837 (quindi dopo le dimissioni da professore ginnasiale württemberghese) a Hitzig, il nostro si dichiara pronto ad accettare una chiamata, se verrà, ed a non considerare offensivo per il proprio prestigio, e quindi incompatibile con l'accettazione, il fatto che la propria candidatura fosse stata respinta nei mesi prima, e ciò perché s'era trattato d'una divergenza scientifica, e non d'una messa in dubbio delle proprie capacità scientifiche e didattiche. Strauss dichiarava inoltre d'essere disposto ad accettare che lo chiamassero in un primo tempo come straordinario, se questo era il costume dell'università. Il 31 gennaio faceva però già seguire una seconda lettera, nella quale irrigidiva la propria posizione, dichiarando tra le altre cose che avrebbe accettato solo se gli fosse stata data la garanzia della nomina a ordinario entro un anno e dell'offerta di condizioni economiche in tutto e per tutto uguali a quelle di Elwert, chiamato prima di lui (lettera in *op. cit.*, p. 17). Preoccupazioni inutili: anche questa volta, tutto andò rapidamente a monte.

circostanze particolari e personali che non è certo fatto solo individuale, bensí caratteristica di tutta una cultura che da « ufficiale » — con Hegel professore e filosofo regio a Berlino — divenne in pochi anni prima d'opposizione, e poi addirittura rivoluzionaria. Altra vicenda da tenersi presente è quella della seconda mancata chiamata a Zurigo, tra il 1836 ed il 1837, sempre per la facoltà teologica. Strauss, discutendo nella lettera a Hitzig del 6 gennaio il problema del proprio onorario, dichiara che non accetterà meno di milleduecento franchi, facendo valere, tra l'altro, questa argomentazione: la vita a Zurigo costa notoriamente assai ed

> « a ciò si aggiunge il fatto che ora mi sono addentrato nella confutazione dei miei avversari (prossimamente apparirà Steudel come primo quaderno), *lavoro che dall'accettazione di una cattedra sarebbe immantinente ostacolato* (corsivo mio) » [29].

Certo non voglio fare un processo alle intenzioni dell'autore, sostenendo che, se fosse divenuto cattedratico, non avrebbe piú pubblicato le *Streitschriften*. Si sarebbe forse limitato alla pubblicazione dello *Steudel*, primo dei tre quaderni delle *Streitschriften*? L'avrebbe pubblicato come nel frattempo gli era uscito dalla penna o l'avrebbe purgato? Non possiamo sapere. Ma dalla lettera a Hitzig un fatto appare certissimo: Strauss ravvisava una certa incompatibilità tra la propria attività di polemista e quella di cattedratico. Se colleghiamo la possibilità che in tal modo si lasciava aperta per un ammorbidimento delle proprie posizioni con gli ammorbidimenti che, in occasione della terza chiamata, effettivamente operò, vediamo che le tessere del mosaico si compongono abbastanza facilmente, ed il disegno conclusivo mostra come indubbiamente le continue delusioni che Strauss patí ad opera delle istituzioni del tempo abbiano contribuito a spingerlo sulla via della radicalizzazione risolvendo vieppiú le ambiguità dell'hegelismo.

Un'altra caratteristica delle *Streitschriften* — ed in generale di tutta l'opera straussiana — sulla quale conviene attirare l'attenzione, e che è comune alla stragrande maggioranza degli autori della sinistra, è la sconcertante rapidità della composizione letteraria. Per stendere il primo quaderno Strauss impiegò poco piú di un mese. Un periodo di tempo circa uguale gli fu necessario per il secondo [30]. Questa rapidità nel com-

---

[29] *Ibid.*, p. 16.

[30] Nella citata lettera dell'1 febbraio 1837 a Rapp, Strauss scriveva che stava lavorando da circa tre settimane al secondo quaderno. L'8 marzo scrive a Vischer

porre opere che non erano di *routine*, bensí rinnovavano profondamente il mondo culturale del tempo (rapidità che si ritrova in Feuerbach, Ruge, B. Bauer, Marx e tutti gli altri), è una testimonianza del fatto che, anche se a volte sospinti quasi controvoglia dagli avvenimenti e dai problemi, gli autori della sinistra non furono dei velleitari, bensí centrarono esattamente il problema dello sviluppo culturale del loro tempo. Le oscillazioni di comportamento appetto dell'ordine costituito non debbono essere interpretate come prove del fatto che questi autori sarebbero stati spinti innanzi, sulla via della rottura, esclusivamente dagli avvenimenti, quasi strumenti passivi di uno stato di fatto (politico economico) che li sovrastasse e condizionasse. In questo modo la loro opera sarebbe ridotta a mero adeguamento passivo ad una realtà loro sostanzialmente estranea (dal punto di vista della coscienza); oppure tutto il movimento (e con esso lo stesso pensiero di K. Marx) sarebbe legato ad una serie di contingenze, ad una sequela di « se » che, qualora si fossero realizzati, l'avrebbero neutralizzato: « se » Strauss fosse stato chiamato nel 1836, etc. etc., tutto ciò non ci sarebbe stato. Non è questo, a mio parere, il senso che va dato alle oscillazioni registrate e da registrarsi in seguito, bensí quest'altro: esse mostrano la complessità di relazioni che si intessevano intorno alla sinistra, ed indicano come tutte le loro opere di pensiero fossero strettamente collegate anche se non meccanicamente riducibili ad un preciso contesto politico generale. Tra i due campi, quello politico generale e della situazione storica complessiva ed oggettiva da un lato, e quello del particolare modo di reazione personale e culturale dall'altro, non ha luogo una differenza sostanziale. Cultura e realtà si fondono, per la sinistra, in un'unica linea di sviluppo storico, ed il destino individuale, il comportamento del singolo, la sua maggiore o minore forza d'animo etc. hanno sí importanza, ma in quanto dimostrano ed illustrano la concretizzazione, meglio, una concretizzazione individuale ed esistenziale di quella piú ampia realtà. In verità, da questo mancato inserimento di Strauss e degli altri autori della sinistra risulta, piú chiaramente che mai, che la cultura hegeliana

---

di aver terminato anche questo (cfr. *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 28). Purtroppo, con una carenza di completezza veramente lamentevole, qui, come spesse volte, il curatore del carteggio tra Strauss e Vischer non ha riportato il testo della lettera straussiana, ma solo un proprio riassunto. Altrettanto rapidamente sarà composto anche il terzo quaderno, di gran lunga piú impegnativo, affrontandosi in esso i temi dei rapporti con Hegel e con la scuola hegeliana: alla fine di *Streitschriften* III è contenuta infatti una lettera aperta ad un teologo liberale, Ullmann, datata « Stoccarda, 6 giugno 1837 »! (p. 160).

d'opposizione si avviava a maturare tesi rivoluzionarie ed eversive; sottolineare le oscillazioni, significa quindi sottolineare il continuo prevalere, pur in mezzo a resistenze anche gravi, della tendenza alla radicalizzazione [31].

La prefazione del primo quaderno delle *Streitschriften* è del 15 marzo 1837. Esso è dedicato ad una confutazione polemica degli attacchi mossi alla *Vita di Gesú* dall'ex professore di Strauss, Steudel. Tra i due, già sappiamo, non correva buon sangue; Strauss, anche questo sappiamo oramai, era persona estremamente suscettibile e permalosa. In questa occasione si ricordò anche dei vecchi conti che aveva in sospeso con l'avversario, e lo attaccò con una violenza estrema, non accontentandosi di confutare le sue critiche, bensí puntando decisamente (e con successo) ad una ridicolizzazione vera e propria delle sue posizioni [32]. Lo scritto [33] è diviso in due parti: la prima *difensiva* (« Parte prima, difensiva. Risposta allo scritto polemico di Steudel »), e la seconda *offensiva* (« Parte seconda, offensiva. Esame dello scritto di Steudel: esegesi »). Per ciò che qui interessa, di questo scritto è inutile dare una esposizione particolareggiata. Per la maggior parte del testo Strauss non si discosta da un procedimento analitico simile a quello usato nella parte della *Vita di Gesú* dedicata alla critica della narrazione evangelica: una analisi minutissima (e di natura squisitamente teologica) delle affermazioni esegetiche e polemiche dell'avversario, per mostrarne tutta la inanità ed intrinseca contraddittorietà. Non mancano tuttavia osservazioni di carattere metodologico e generale, e su di esse mi soffermerò.

---

[31] Sul giudizio negativo che di questa tendenza alla radicalizzazione dà il Löwith a proposito della sinistra hegeliana, si veda appendice XV.

[32] A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, cosí commenta il successo dello scritto: « L'impressione prodotta dallo scritto contro Steudel fu enorme. Il sovrannaturalismo, che già da lungo tempo vacillava, ricevette qui il colpo di grazia. D'ora in avanti, nessun teologo volle piú essere designato col nome che aveva acquisito, alle orecchie dei contemporanei, un suono cosí ridicolo » (I, p. 213).

[33] I tre quaderni di *Streitschriften* erano dapprima stati annunciati con titolo *Galerie der Gegner...*, poi accantonato. Il primo si intitola: D. F. STRAUSS, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Erstes Heft: Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage*, Tübingen, 1837. Lo scritto rispondeva all'opuscolo J. C. F. STEUDEL, *Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewusstsein eines Gläubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther*, Tübingen, 1835.

Strauss ribadisce in primo luogo di aver voluto fare opera storiografica e scientifica:

> « se io chiedo: come è sorto originariamente il cristianesimo, questa realtà presente che ora è tanto possente e tanto ricca di benedizioni? e le narrazioni evangeliche, alle quali mi edifico, sono da considerarsi storiche? allora questa domanda è non religiosa, bensí storica » [34].

Ancora una conferma, annotiamo, di quel particolare atteggiamento critico che conosciamo verso l'oggetto della ricerca. A ben vedere, questo deciso distacco tra teologia (nonché filosofia) e storia è anche una critica radicale di certi aspetti dello stesso sistema hegeliano, ricercanti la corrispondenza tra logica ed essere anche in campo storico [35]. Accettando questa impostazione, si respinge *ipso facto* la tesi della validità *immediata* della fede quale è esposta nei vangeli; Strauss afferma infatti che simili pretese e convinzioni vanno in senso contrario al cammino della storia, e sono quindi del tutto irreali ed assurde. Di ancor maggior interesse è che Strauss paragoni la restaurazione *teologica* a quella *politica*; dal che consegue, per converso, un parallelismo tra la critica del trascendentalismo e dell'immediatezza evangelica attuata in campo filosofico-culturale da Kant in poi, e le rivoluzioni politiche verificatesi nello stesso periodo. Se teniamo presente che quando parla di rivoluzione Strauss cita espressamente la Francia, vediamo concretamente come, a partire da un'esperienza filosofica e teologica (per Strauss, prima teologica che filosofica), ci si vada avvicinando a quel parallelismo tra Francia politica

---

[34] D. F. Strauss, *Streitschriften*, I, p. 9.

[35] Questo carattere scientifico della propria opera è inteso da Strauss anche come impegno ad usare un linguaggio chiaro e preciso, privo di fronzoli edificanti, nel quale si rifletta la dignità del lavoro culturale come affermazione dell'autonomia e dignità umane. Steudel gli aveva infatti rimproverato, tra l'altro, di usare un linguaggio che, trattando i vangeli in modo affatto profano, era di fatto irriguardoso e blasfemo, in quanto abbassava al volgare livello umano un'opera dovuta direttamente all'ispirazione divina. Di rimando, Strauss riconosce e conferma di disprezzare ed avere sommamente in odio il linguaggio edificante e circospetto dell'esegesi tradizionalista, quel linguaggio « che, in ricerche scientifiche, ad ogni passo minaccia il lettore e se stesso della perdita della beatitudine, e so perché lo odio e lo disprezzo. In questioni scientifiche lo spirito si comporta liberamente: quindi che levi anche arditamente il capo, non lo abbassi servilmente; per la scienza non esiste alcunché di immediatamente santo, ma solo il vero; quest'ultimo però esige non le nubi d'incenso della devozione, bensí chiarezza di parola e di pensiero; né lo spirito si sente in pericolo, quando è cosciente di seguire le tracce della verità: bensí è completamente sereno a proposito della meta, alla quale esse lo condurranno, convinto che sarà la migliore » (*ibid.*, p. 92).

e Germania filosofica e teologica che Heine aveva schizzato qualche anno prima. Alla fede evangelica del sovrannaturalismo, Strauss replica infatti che permane

> « anche in campo teologico la follia, come se dopo lo svolgimento di una lotta interna, di una rivoluzione, si potesse parlare della restaurazione dell'antico esattamente quale era prima. Ma non vi siete resi conto in campo politico che questo non quaglia? Non avete appena visto qui, nella nazione a noi vicina, fallire la restaurazione? » [36].

Il riferimento è chiaramente alla cacciata di Carlo X. La monarchia costituzionale orléanista è quindi presa a modello ed a corrispondente politico di un atteggiamento razionale in campo filosofico teologico. Concreto punto d'incontro, questo, di Strauss con Heine e gli « Annali di Halle », alla cui apparizione manca meno di un anno. Se, aggiunge Strauss, i nostri signori teologi sono troppo occupati nei loro sublimi soggetti per guardare alla storia politica, quanto meno

> « aprano gli occhi solo nel campo loro proprio. Dopo tutti i movimenti che si sono verificati nella teologia, in particolar modo a partire dalla *rivoluzione* (corsivo mio) iniziata nella filosofia da Kant » [37],

i loro sogni di restaurazione sono assurdi. Strauss, in sostanza, riprende qui quello che abbiamo visto essere un punto basilare della sua impostazione critica: la *Vita di Gesú* è anche l'ultimo frutto — e quindi, hegelianamente, anche il piú maturo — di uno sviluppo storico che non può essere arrestato né con misure amministrative né in alcun altro modo.

Altrettanto e forse piú violenta è la prima parte del secondo quaderno, anch'esso dedicato ad un ex professore, l' idolo dei primi due semestri di *Stift*: Eschenmayer [38]. Le critiche contro il teologo d'ispirazione schellinghiana erano già state taglienti nelle recensioni che Strauss aveva fatto delle sue opere sul magnetismo e lo spiritismo, come si è visto. Ora però sono piú taglienti che mai, anche sul piano personale; segno anche questo della progressiva radicalizzazione del pensiero e del-

---

[36] *Ibid.*, p. 19.

[37] *Ibid.*, p. 19.

[38] L'opera dell'antico maestro che Strauss confuta è: C. A. ESCHENMAYER, *Der Ischariotismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienen Werke: Das Leben Jesu von Strauss, 1 Thl.*, Tübingen, 1835. Lo scritto del nostro si intitola: D. F. STRAUSS, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Zweites Heft: Die Herren Eschenmayer und Menzel*, Tübingen, 1837.

l'atteggiamento del nostro autore [39]. Anche la critica ad Eschenmayer, come quella a Steudel, presenta però per noi solo interesse marginale, in quanto vi si manifesta il procedimento critico ormai abituale e, spero, a noi chiaro, teso soprattutto a dimostrare la insostenibilità intrinseca e la goffaggine teorica dell'avversario. Su di un punto però vale la pena soffermarsi: la breve digressione di Strauss sui rapporti intercorrenti tra *soggetto* e *predicato*.

Secondo Eschenmayer, l'uomo riceve la rivelazione di Dio per volontà divina, ed essa ha il carattere di una folgorazione, paragonabile ad un raggio di luce che testimonia della luminosità del sole. Questo raggio rivelatore folgora nell'anima umana il concetto di Dio, ma quale soggetto privo di predicati:

> « ciò che in simile guisa giunge dall'alto nell'anima dell'uomo, è per sé il soggetto totalmente vuoto, privo di predicati, che il signor Eschenmayer denomina di preferenza ' il Santo ', che solo attraverso il contatto con le idee del vero, del bello e del buono si empie sino a divenire l'idea di Dio ricca di contenuto (cioè di predicati) » [40].

Strauss osserva che in questa dottrina appare una duplice assurdità: se quell'influsso divino apporta

> « all'idea di Dio nell'uomo solo il soggetto privo di predicati, allora esso in realtà non vi apporta nulla; e se le idee dello spirito umano forniscono ad esso i predicati, allora forniscono tutto. *Un soggetto senza predicati è come uno zero senza cifra davanti* (corsivo mio) » [41].

Evidentemente qui Strauss si sofferma solo su di una contraddizione del ragionare di Eschenmayer. Tuttavia, mostra anche di avere in comune con Feuerbach la risolutezza nell'affermare che l'essenza del soggetto è data *unicamente* dai suoi predicati, anche se la sua costruzione teorica non giunge alla complessità di quella del pensatore bavarese.

La parte piú importante di questo secondo quaderno è però quella

---

[39] Ecco un esempio di come Strauss giudicasse il comportamento scientifico del proprio ex professore: « Nello scritto di *Eschenmayer* si manifesta la irritazione di un fantasticatore devoteggiante, al quale torna scomodo che dalla storia evangelica, sulla quale la sua pigra ragione per anni ed anni si era rigirata come su di una poltrona riposante, vengano improvvisamente spinti all'infuori degli aculei critici, che minacciano di costringerlo a levarsi di nuovo per un istante sulle proprie gambe » (D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, II, p. 10).

[40] *Ibid.*, p. 39.

[41] *Ibid.*, p. 39.

dedicata a Menzel[42]. In essa, Strauss non solo entra nel cuore del dibattito culturale — e di politica culturale — del tempo, ma mostra anche di avere chiara coscienza che piú che non difendere la propria causa individuale, egli difende la causa della cultura liberaleggiante. Bersaglio della sua polemica essendo uno scrittore che, dopo un passato liberale, era divenuto la punta di diamante della reazione, questo che qui leggiamo è già un episodio della polemica tra liberalismo e reazione. Strauss dimostra cosí, come confermerà ampiamente nella terza delle *Streitschriften*, di avere chiaramente presente l'esistenza di uno schieramento liberale, e di considerarsene non solo partecipe, ma anche, in certa misura, portavoce[43]; questo sentimento di parlare a nome di uno schieramento

---

[42] Dalla lettera del 24-25 febbraio 1837 a Vischer, appare che Strauss vi stava lavorando in quei giorni. Cfr. *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 26.

[43] Questo era anche in larga misura il giudizio che su Strauss davano gli altri giovani hegeliani, come risulterà chiaramente dalle prime annate degli « Annali di Halle », ad es. nel già piú volte citato F. T. VISCHER, *Dr. Strauss*... Vischer era ammiratore particolarmente ardente dell'amico, del quale capiva la solitudine di « scomunicato », e che incoraggiava e rincuorava molto affettuosamente, considerandolo senz'altro il *leader* del liberalismo culturale. Il 6 settembre 1837 gli scrive esortandolo a non lasciarsi trasportare dal proprio sentimento di « escluso », che potrebbe suggerirgli la tentazione di capitolare: « Questo non credo, che tu divenga mai infedele all'idea fondamentale, alla critica mitologica, ma che tu possa tuttavia concedere troppo. Qui però ti scongiuro di non cedere: anche se le tue convinzioni dovessero vacillare, ritengo che sia un dovere etico non dare mai e poi mai ai fanatici lo spettacolo di un uomo che si ritira; poiché tu sei ora rappresentante della libertà spirituale del nostro secolo, cosí come finalmente ha osato di esprimere la propria interiorità piú profonda, e di dar arditamente di piglio alla sede di tutte le non libertà, alla paura religiosa davanti all'apparenza fattuale dell'idea, il timore del miracolo. Tu sei organo e profeta di questa nobile, grande causa, e sei debitore verso il futuro, affinché questo riceva la tua immagine senza ch'essa si sia piegata od intimorita » (*Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 40). Questa esortazione di Vischer si colloca in un periodo in cui Strauss stava almeno parzialmente « cedendo », e preparando la terza edizione di *Das Leben Jesu*. Era l'incoraggiamento di un amico che conosceva la possibilità per Strauss di fare concessioni anche sostanziali, almeno nei momenti di maggiore sconforto?

Vischer non era il solo a considerare Strauss come il caposcuola od il *leader* della cultura piú progressista. Abbiamo già citato l'articolo di A. RUGE, *Strauss und seine Gegner*; un atteggiamento di altrettale rispetto per l'opera di Strauss Ruge manifestò anche a piú riprese sugli « Annali », prima che tra i due ci fosse la rottura. D'impostazione nettamente straussiana sono ad es. le recensioni che Ruge scrisse di K. H. SACK, *Christliche Polemik*, Hamburg, 1838, e J. E. ERDMANN, *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik un Religionsphilosophie gehalten und auf den Wunsch seiner Zuhörer herausgegeben*, Berlin, 1837. Le recensioni di A. RUGE apparvero insieme in « Annali di Halle », dal n. 127, del 28 maggio 1838, cc. 1009-1015, al n. 130, 31 maggio 1838, cc. 1033-1036. Di solito era Ruge, inoltre, che si occupava delle recensioni delle opere straussiane; si

liberale piú ampio, che passa attraverso non solo la teologia, ma anche la storiografia, la poesia, la letteratura, la filosofia etc., appare infatti chiaramente dal modo in cui egli introduce la polemica contro Menzel:

> « Se contro il signor dottor Wolfgang *Menzel* non avessi altro a cuore se non ciò a cui potrebbero indurmi le sue espressioni sulla *Vita di Gesú*, allora non avrei preso in mano nessuna penna contro di lui » [44].

Se invece, prosegue, ho deciso di farlo, è perché l'attacco contro la mia opera

> « scompare, di fronte alla massa dei suoi restanti peccati critici, come una goccia in mare » [45].

---

confronti A. RUGE, recensione a D. F. STRAUSS, *Zwei friedliche Blätter...*, in « Annali di Halle », dal n. 124, del 24 maggio 1839, cc. 985-988, al n. 126, 27 maggio 1839, cc. 1001-1004. Ad A. RUGE è probabilmente dovuto il saggio, apparso ANONIMO, *Die evangelische Kirchenzeitung und die Revolution*, in « Annali di Halle », n. 5, 6 gennaio 1840, cc. 39-40; saggio nel quale si difende Strauss dagli attacchi dell'organo di Hengstenberg in occasione dei disordini provocati dalla terza chiamata a Zurigo. A. RUGE recensí anche D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre...*, I, in « Annali di Halle », n. 312, del 29 dicembre 1840, cc. 2489-2494. Molto probabilmente è di A. RUGE anche la recensione (apparsa anonima) a K. F. GÖSCHEL, *Beiträge zur speculative Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. Strauss' Christologie*, Berlin, 1838, recensione apparsa negli « Annali di Halle » dal n. 197, 17 agosto 1840, cc. 1569-1573, al n. 205, 26 agosto 1840, cc. 1633-1637. In una lettera del 13 novembre 1838 (A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, p. 153) egli esprime a Rosenkranz il proposito di recensire il libro in questione, che era d'attacco a Strauss. Ma ormai i rapporti tra i due non erano piú quelli di un tempo, anche perché Strauss con quest'opera era, appetto di B. Bauer e Feuerbach, un sopravvissuto (siamo nel dicembre 1840!). Fra qualche mese, apparirà *L'essenza del cristianesimo*, della quale Ruge aveva già avuto sentore: nel gennaio dello stesso anno era infatti apparsa, a firma R. (certamente RUGE), una comunicazione intitolata *Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft*, in « Annali di Halle », n. 12, 14 gennaio 1840, cc. 93-94. Questo passo contiene in pratica una lettera di Feuerbach nella quale si annuncia *L'essenza del cristianesimo*. Che i rapporti tra Ruge e Strauss si fossero raffreddati appare anche dal fatto che quest'ultima recensione è di cinque sole colonne. Vero è che bisogna tener presente che dell'opera gli « Annali » presentarono anche un'altra recensione, a cura di SCHNITZER, apparsa dal n. 85, 9 aprile 1841, pp. 337-339, al n. 90, 15 aprile 1841, pp. 357-359. Un ultimo articolo rughiano direttamente in difesa di Strauss apparve qualche tempo dopo: A. RUGE, *Die Allgemeine Litteraturzeitung über Strauss oder der alte und der neue Rationalismus*, in « Annali di Halle », n. 68 del 20 marzo 1841, pp. 271-272.

[44] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, II, p. 91.

[45] *Ibid.*, p. 91.

Sino ad ora a questi « peccati critici » era stata data risposta in campo estetico [46], storiografico [47], filosofico [48] etc. Ciò che Strauss si propone di fare, è invece una critica complessiva, seppur avente particolare riferimento alla filosofia ed alla teologia, dell'atteggiamento menzeliano.

Menzel, rileva, ha un atteggiamento assolutamente antiscientifico di criticare, poiché ricorre a considerazioni di carattere moralistico, patriottico etc. Rimproverare a Goethe, ad es., di esser stato di temperamento servile, ad Heine di essere un libertino, a me, Strauss, di essere incredulo, non ha alcun peso scientifico. Strauss spezza cosí una lancia anche in favore di Heine, la bestia nera, in quegli anni, anche di gran parte della sinistra, avvicinando la sua alla propria posizione, seppur indirettamente. Egli afferma infatti che le considerazioni moralistiche fatte sugli autori della giovane Germania dall'agente letterario della reazione erano assolutamente disgustose [49]. Tutte le proteste patriottiche e morali nulla hanno a che vedere con il giudizio estetico, afferma Strauss, ed anzi dimostrano una totale incomprensione della cultura moderna; per i poeti, i filosofi, i teologi etc. che vengono dopo l'illuminismo, le accuse di intaccare i principi della morale o dell'amor di patria sono in realtà critiche che cercano di porre un freno o addirittura fermare l'attuale movimento storico, nel corso del quale la soggettività non vuole piú accettare imposizioni esterne a sé, e scava dietro ogni regola morale ed ogni istituto politico per vedere se è veramente razionale oppure no!

> « Nell'illuminismo moderno la soggettività ha consumato in se stessa tutte le rigide determinazioni oggettive, ed ora lavora al loro ristabilimento a partire da sé. Nulla piú vale perché è, bensí solo nella misura in cui può dimostrarsi come valido » [50].

---

[46] Cfr. K. GUTZKOW, *Vertheidigung gegen Menzel und Berichtigung einiger Urtheile im Publicum*, Mannheim, 1835, come pure K. GUTZKOW, *Beiträge zur Geschichte der neuesten Literatur*, Stuttgart, 1836.

[47] F. KOTTENKAMP, *Anti-Menzel, oder Wolfgang Menzel von Standpunkte der historischen Kritik aus betrachtet*, Stuttgart, 1835.

[48] Qui la voce piú autorevole era stata quella del successore di Hegel sulla cattedra di Berlino: G. A. GABLER, *De verae philosophiae erga religionem christianam pietate*, Berlino, 1836, pp. 40 sgg.

[49] Certamente ad H. Heine si riferiscono i giochi di parole di pessimo gusto di Menzel sul « mal francese » sia spirituale — Menzel era fanaticamente gallofobo; per lui Francia equivaleva ad illuminismo e quindi a Satana — sia corporale: Heine morí di paralisi progressiva. Sulla fobia antifrancese di Menzel, cfr.: W. MENZEL, *Europa im Jahre 1840*, ed. cit.

[50] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, II, p. 185.

Le accuse di immoralità, mancanza d'amor di patria etc. non possono certo fermare questo cammino dello spirito, e stiano pur tranquilli i critici: ciò che in quelle regole morali od in quelle istituzioni nazionali è veramente razionale, non perirà, bensí uscirà rafforzato e consolidato dalla prova.

È chiaro come qui Strauss alla difesa ad oltranza e reazionaria dello *statu quo* opponga una concezione liberale tipica del primo periodo del giovane hegelismo, quale sarà esposta soprattutto dalle prime due annate degli « Annali di Halle » [51]; concezione che pone l'accento sulla razionalità, ed alla luce di questa tasta il polso alla realtà. Cosí, a partire dal campo teologico, l'atteggiamento critico di Strauss si espande sino ad affiancarsi al liberalismo di H. Heine, e prepara quello di A. Ruge e Echtermeyer. Una volta che si sia posto l'accento sui rapporti tra reale e razionale, si è raggiunto il punto critico in cui, per tutti gli autori della sinistra, si impone una riflessione sui propri rapporti con la filosofia di Hegel, il comune maestro. La cosa piú importante da sottolineare è che ora, e per lungo tempo (relativamente alla rapidità dell'evoluzione della scuola) ancora, gli autori del giovane hegelismo si richiamarono allo stesso Hegel sia per confutare le interpretazioni di destra della sua filosofia (vuoi in campo filosofico e teologico, vuoi in quello direttamente politico), sia anche (e di questo vedremo un esempio — non il primo, ché Feuerbach l'aveva fatto sin dal 1828, nel *De ratione* — nella terza delle *Streitschriften*) per *correggere, riformare Hegel alla luce di Hegel*, cioè per far valere certi aspetti della sua opera contro altri. Nell'uno e nell'altro caso si è ancora su di un terreno che, se esaminato e valutato dal punto di vista filosofico, è *hegeliano* (anche quando è *hegeliano di sinistra*). Solo lentamente da questa difesa incondizionata o condizionata della essenza del metodo hegeliano si risalí ad una critica sostanziale dello stesso, cioè si passò dai « distinguo » al rifiuto del metodo speculativo in generale. Fin tanto che questa radicalità non sarà raggiunta, si potrà parlare di una scuola giovane hegeliana o di sinistra; poi, ad opera soprattutto di Feuerbach, Hegel diverrà il principale avversario da combattere, e con ciò finirà il giovane hegelismo, ed alcuni

---

[51] Anche gli « Annali di Halle » dedicarono parecchio piombo alla polemica contro Menzel. Oltre alla citata recensione di A. RUGE a W. MENZEL, *Europa im Jahre 1840*, si cfr. anche la nota firmata π ρ, *Herr Menzel's kritische Nase*, in « Annali di Halle », n. 114, 12 maggio 1840, cc. 910-912, nota che credo dovuta alla penna di Ruge; cfr. anche ANONIMO, *Dr. Wolfgang Menzel und Hegel*, in « Annali di Halle », nn. 187-188, 6-7 agosto 1840, cc. 1489-1493, cc. 1497-1501, ove tra l'altro si raccomanda la lettura della *Streitschrift* straussiana (c. 1501).

suoi esponenti passeranno ad una concezione filosofica radicalmente diversa, pratica ed antispiritualista. Ma per ora, dopo le anticipazioni soprattutto politiche di Heine, siamo solo all'inizio di quel processo. C'è però, rispetto ad Heine, una grossa novità: che ai temi politici Strauss sia giunto a partire da un terreno rigorosamente filosofico e teologico. Le sue affermazioni sono quindi molto piú rigorose nella loro fondazione, e presentano, per lo sviluppo della sinistra, una grande importanza, poiché si innestano sui temi piú sentiti della cultura tedesca, e aprono quella via maestra che condurrà parte di quella cultura, a partire dalla teologia e dalla filosofia speculativa, a posizioni veramente rivoluzionarie.

Sempre polemizzando contro Menzel — riprendo l'esposizione di questo testo — Strauss in primo luogo nega che la filosofia politica di Hegel sboccasse nell'affermazione che il presente stato della Prussia fosse quello propriamente ideale [52], ed enumera una serie di formulazioni della *Filosofia del diritto* che nello stato prussiano di Federico Guglielmo III e di Altenstein non erano affatto reali, pur essendo, ad avviso di Hegel, evidentemente razionali, ché altrimenti non le avrebbe inserite nella propria opera: mancavano i tribunali giurati, le corporazioni quali le aveva teorizzate Hegel, un sistema bicamerale che fiancheggiasse la corona, la pubblicità dei dibattiti delle deputazioni degli stati (*Ständeverhandlungen*), una precisa regolamentazione (e con ciò stesso limitazione) del potere del sovrano. Menzel accusava Hegel di aver approvato la politica prussiana per servilismo anziché per convinzione; ma, ribatte Strauss, se egli leggesse la critica svolta da Hegel al *Landtag* del Württemberg,

> « dovrebbe vergognarsi di aver qualificato servile un uomo dal quale i nostri liberali dovrebbero andare a scuola per apprendere cos'è liberalismo » [53].

Cosí, quando Menzel interpreta la famosissima espressione hegeliana sulla razionalità e la realtà in questo modo: tutto ciò che *è*, è razionale [54], Strauss, come fra pochi mesi ormai gli « Annali di Halle » durante le loro difese del liberalismo moderato di ispirazione hegeliana,

---

[52] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, II, p. 205.

[53] *Ibid.*, p. 205.

[54] W. MENZEL, *Die deutsche Literatur*, Stuttgart, 1828[1], 2 voll.; Stuttgart, 1836[2], 4 voll.; i riferimenti bibliografici sono alla II ed.; nella fattispecie, cfr. I, p. 328.

respinge quest'affermazione, e distingue invece tra esistente in modo immediato e reale in senso razionale:

> « Dunque il barbaro non sa che in Hegel tra essente, semplicemente esistente e reale c'è una grande differenza? che per nulla affatto Hegel qualifica già come un reale tutto ciò che è presente in quanto tale? che il reale per lui è solo il nocciolo sostanziale di ciò che è, ricoperto da uno spesso strato di ciò che è solo apparente? cosicché dalla proposizione attaccata — la quale sanziona come razionale solo ciò che è essenziale in ciò che è presente in ogni epoca data — scompare tutto ciò che è favorevole al principio della stabilità » [55].

Come si vede, quella straussiana è una chiara interpretazione liberale di Hegel, ed al tempo stesso una difesa del filosofo.

È questo il momento per osservare che tra la difesa incondizionata e quella condizionata di Hegel c'è, da parte dei giovani, una notevole differenza di atteggiamento. La difesa incondizionata esprime il primo momento dell'opposizione ai poteri costituiti, momento sostanzialmente moderato. Fin tanto che si difese Hegel dalle accuse di panteismo, negazione dell'immortalità dell'anima etc., si interpretava Hegel in modo moderato. Nella difesa condizionata, invece, i giovani si richiamarono a Hegel per renderlo piú coerente con se stesso; ed allora difesero apertamente il panteismo (piú tardi addirittura l'ateismo), l'inesistenza e l'assurdità dell'immortalità dell'anima etc. Torno cosí spesso su questo problema del rapporto con Hegel, per illustrare un aspetto che reputo importante dell'interpretazione globale della scuola e che, seppur qui prevalentemente attraverso il diaframma di Strauss, vorrei delineare: che l'antihegelismo di Feuerbach nel 1842 o di Marx in quello stesso anno nasce non da una reazione pregiudiziale ad Hegel (cioè dallo sviluppo di affermazioni che *già nella loro prima formulazione* manifestassero opposizione all'hegelismo, o quanto meno fastidio verso di esso), bensí da un hegelismo « portato fino in fondo ». Nella situazione storica che, come si è visto in Strauss, poneva contrasti sempre piú aspri e colpiva gli oppositori anche nella loro persona, cercando di relegarli ai margini del dibattito culturale col negare loro ogni possibilità d'inserimento accademico o di altro tipo, i « giovani » cercarono prima di continuare ad avvalersi dello strumento filosofico loro lasciato dall'antico maestro, affilandone via via l'aspetto liberale con una serie di « distinguo » sempre piú nutrita; finché alla fine, sotto quelle sollecitazioni continue, lo strumento stesso si logorerà e spezzerà. A mio avviso si

[55] *Ibid.*, p. 214.

può definire con chiarezza, mostrandolo in tutta la sua complessità, il momento cruciale e preciso di questo « rovesciamento »: è il momento logico teoretico, quello in cui le precedenti annotazioni critiche di Strauss, ma soprattutto di Feuerbach, sulla predicazione hegeliana, sboccheranno in un rifiuto della sostanza filosofica della predicazione speculativa, e « rovesceranno » soggetto e predicato hegeliani. Lo scritto straussiano del quale ora si tratta è una tappa di questo processo, e ci mostra il teologo in una difesa di Hegel nei confronti di Menzel, il quale, tra l'altro, aveva anche pescato nell'armamentario della polemica antihegeliana di qualche anno prima, e accusato il filosofo di negare l'esistenza di Dio e di aver posto se stesso e la propria filosofia assoluta sul trono divino; Strauss replica che mai Hegel aveva affermato simili assurdità [56], e, distinguendo tra panteismo ed immanentismo, si pronuncia anche contro l'accusa di panteismo rivolta al filosofo idealista [57]. Secondo Menzel, Hegel aveva affermato espressamente che Dio non conosce se stesso, bensí arriva a coscienza solo nell'uomo [58]. Se si facesse propria la tesi che Menzel critica, si giungerebbe evidentemente ad un panteismo radicale, ad una negazione della personalità di Dio ed una immanentizzazione della stessa nell'uomo. Fra qualche anno (nella *Dogmatica*) Strauss diverrà risoluto interprete di questo panteismo, e del resto gli elementi per questa interpretazione erano presenti nella teoria del mito ed in tutta la « *Schlussabhandlung* ». Ma quando verranno teorizzati esplicitamente, questi aspetti dell'interpretazione hegeliana comporteranno anche una radicalizzazione generale. Qui, siamo

---

[56] La difesa ancora incondizionata che Strauss qui fa di Hegel sarà fra breve tempo ridimensionata, dopo un'evoluzione, anche su questo punto, rapidissima: in *Streitschriften*, III, l'autore opererà molti « distinguo ». Come opera di fondamentale importanza per illustrare lo sforzo della sinistra per adattare la filosofia hegeliana a tesi estremamente radicali — ivi compreso l'ateismo — ma *senza intaccarne* la predicazione speculativa abbiamo di B. Bauer (apparsa anonima), *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, 1841, e nel suo seguito B. Bauer (sempre anonimo) *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt*, ed. cit. Soprattutto il primo di questi due opuscoli, da annoverarsi tra le cose piú pregevoli che Bauer abbia scritto, è importante, perché sanziona una tappa nello sviluppo della sinistra in cui questa si considera ancora hegeliana, ma non piú protestante: è un'evoluzione rispetto alle prime due annate degli « Annali di Halle ».

[57] Come abbiamo visto nell'introduzione, l'accusa di « panteismo » non era nuova per la scuola hegeliana. Per la difesa di Hegel dalle accuse di Menzel cfr. D. F. Strauss, *Streitschriften*, II, pp. 207-208.

[58] Cfr. W. Menzel, *Deutsche Literatur*, I, p. 316 e D. F. Strauss, *Streitschriften*, II, p. 209.

ancora alla difesa di Hegel da queste accuse, cosa a vero dire assai ardua, poiché si tratta di considerare Dio al tempo stesso come immanente e come trascendente. La reazione aveva buon gioco nell'accusare Hegel e la sinistra di panteismo ed ateismo, e lo sviluppo della scuola le darà, in fondo, ragione. Le difese di uno Strauss od un Ruge appaiono infatti estremamente artificiose: vero è che secondo Hegel l'uomo è veicolo dell'autoscienza di Dio [59], ma ciò, afferma Strauss, non significa che

> « Dio debba prima attendere la riflessione dell'uomo, onde poter esser messo in chiaro su se stesso: Dio resta invece il primo, l'assoluto, egli, per essere cosciente di se stesso, si estrinseca, si pone di fronte un altro da sé, il mondo, che dalla natura priva di coscienza, il punto piú profondo della estrinsecazione, ascende all'uomo, nella cui coscienza di Dio si specchia l'essenza divina » [60].

§ 4. - Opposizioni tra hegeliani.

Ma delle tre *Streitschriften* quella di gran lunga piú importante è la terza (terminata nel giugno del 1837), dedicata all'organo del pietismo piú esasperato, la « *Evangelische Kirchenzeitung* » di Hengstenberg [61], all'organo dell'hegelismo prussiano sul quale Strauss stesso aveva pubblicato e pubblicherà, gli « Annali berlinesi » [62], ed alla rivista

---

[59] Cfr. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*[1], I, p. 122.

[60] D. F. Strauss, *Streitschriften*, II, p. 210.

[61] D. F. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der genewärtigen Theologie. Drittes Heft: die evangelische Kirchenzeitung, die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik und die theologischen Studien und Kritiken in ihrer Stellung zu meiner Schrift das Leben Jesu*, Tübingen, 1837. La « *Evangelische Kirchenzeitung* » aveva dedicata molta attenzione a *Das Leben Jesu.* Nell'anno 1836, il « *Vorwort* », cioè l'articolo introduttivo di tutta l'annata; cfr. soprattutto le parti sui nn. 5, 6; nel maggio dello stesso anno seguí, sui nn. 36 sgg., l'articolo antistraussiano *Die Zukunft unserer Theologie*; nel giugno nn. 48-51, apparve il saggio: *Betrachtungen, veranlasst durch den Aufsatz des Dr. Strauss: Über das Verhältniss der theologischen Kritik und Speculation zur Kirche* (Hengstenberg si riferisce evidentemente al parafrafo conclusivo del secondo volume di *Das Leben Jesu*[1]); nel luglio dello stesso anno, nn. 55-58, apparve la recensione di una confutazione dell'opera straussiana: J. P. Lange, *Über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu mit Beziehung auf 'das Leben Jesu von Strauss'*, Duisburg, 1836; significativamente, la recensione della « *Evangelische Kirchenzeitung* » rimandava anche agli scritti di Hengstenberg sull'antico Testamento.

[62] Le recensioni degli « Annali berlinesi » cui si fa riferimento, sono quelle di B. Bauer. Ne do qui le indicazioni bibliografiche per esteso: la recensione a

d'ispirazione neanderiana « *Theologische Studien und Kritiken* »[63].

La prima parte della *Streitschrift* è dedicata alla « *Evangelische Kirchenzeitung* ». L'organo pietista aveva ammesso, dando ragione a Strauss, che la *Vita di Gesú* non fosse opera contingente, bensí logico ed importante sbocco d'una tradizione culturale. Tuttavia Hengstenberg rilevava anche come per un verso Strauss si differenziasse dalla tradizione della

---

D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, apparve dal n. 109, dicembre 1835, cc. 879-880, sino al n. 113, dicembre 1835, cc. 905-912; la recensione a D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], II, apparve dal n. 86, del maggio 1836, cc. 681-688, al n. 88, maggio 1836, cc. 697-704. Inoltre apparve una recensione complessiva ai seguenti scritti su *Das Leben Jesu*: J. C. F. STEUDEL, *Vorläufig zu Beherzigendes...*, ed. cit.; C. B. KLAIBER, *Bemerkungen über das 'Leben Jesu...'*, Stuttgart, 1836; ANONIMO, *Über die Widersprüche, in welche sich die mytische Auffassung der Evangelien verwickelt*, Stuttgart, 1836; W. HOFFMANN, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr. Strauss...*, Stuttgart, 1836; J. P. LANGE, *Über den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien...*, ed. cit.; A. G. C. HARLESS, *Die kritische Bearbeitung des Leben Jesu...*, ed. cit.; K. H. SACK, *Bemerkungen über den Standpunkt der Schrift 'das Leben Jesu...'*, Bonn, 1836; F. BAADER, *Über das Leben Jesu von Strauss...*, München, 1836; PHILALETHES, *Zwei Gespräche in Beziehung auf das Leben Jesu von Strauss*, Leipzig, 1836; C. A. ESCHENMAYER, *Der Ischariotismus unserer Tage...*, ed. cit.; la recensione complessiva di B. BAUER a tutti questi scritti apparve sugli « Annali berlinesi », dal n. 41, marzo 1837, cc. 321-328, al n. 43, marzo 1837, cc. 337-343. B. BAUER recensí anche le *Streitschriften*, sempre in « Annali berlinesi », giugno 1838, dal n. 101, c. 817, al n. 103, c. 838. L'anonimo che si cela sotto lo pseudonimo di Philalethes dal suo comportamento nei confronti di Strauss dimostrò di non essere quell'amante della verità che il suo « nome d'arte » avrebbe voluto far credere; costui si abbandonava sistematicamente a plagi dell'opera straussiana, come appare chiaramente dall'opera PHILALETHES, *Dr. David Friedrich Strauss christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlicher Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft allgemein fasslich dargestellt*, Konstanz, 1841-1842. L'uscita del primo volume spinse anzi Strauss ad una vera e propria diffida; cfr. D. F. STRAUSS, *Warnung*, in « Annali tedeschi », nn. 97-98, 22-23 ottobre 1841, pp. 387-388 e pp. 391-392. Diffida che, ad ogni modo, non sortí l'effetto di impedire l'uscita del secondo volume (che è del 1842), ma che diede origine ad un episodio gustoso: in Svezia circolava da tempo un plagio di *Das Leben Jesu*, in traduzione svedese. Gli ecclesiastici svedesi si erano dati un gran daffare per ottenerne la proibizione giudiziaria, ma invano; quando lessero la *Warnung* contro Philalethes, giunsero alla determinazione di scrivere a Strauss, chiedendogli di indirizzare loro un'analoga diffida contro l'ignoto plagiatore della versione svedese, che invano essi avevano cercato di bloccare; in essa Strauss avrebbe dovuto dichiarare che quella *Vita di Gesú* era una volgare imitazione, assolutamente non veritiera; essi poi avrebbero data larga diffusione a questa dichiarazione. Strauss commentò, in una lettera a Vischer dell'11 gennaio 1842: « vogliono usare di me stesso per porre un freno alla diffusione delle mie idee » (D. F. STRAUSS, *Ausgewählte Briefe*, p. 119), e li mandò a quel paese.

[63] La rivista « *Theologische Studien und Kritiken* » aveva dedicato due recensioni a *Das Leben Jesu*, l'una di Ullmann, l'altra di J. Müller; cfr. annata 1836, fasc. III, pp. 770 sgg. e 816 sgg.

Aufklärung a causa del suo legame con la filosofia hegeliana! È questo un aspetto assai importante della formazione della sinistra: che da parte dei luterani ortodossi, degli antihegeliani in genere, si facesse senz'altro risalire ad Hegel la responsabilità delle affermazioni dei giovani hegeliani, e si respingessero come contraddittorie e non vere le proteste dei vecchi hegeliani che quella di sinistra non fosse la vera interpretazione del filosofo. Questo procedimento venne costantemente applicato dalla « *Evangelische Kirchenzeitung* » e dall'antihegelismo d'ispirazione religiosa [64], e bisogna ben dire che diede i suoi frutti: nel 1831, anno della sua morte, Hegel era legatissimo allo stato prussiano; dieci anni dopo sulla cattedra che era stata sua si insediava il grande avversario, Schelling, chiamato proprio per contrastare quella caratterizzazione antireligiosa (ed antiassolutista) che un intervallo decennale, denso di polemiche, aveva dato ad Hegel, in realtà molto meno propenso di Ruge e C. a criticare apertamente l'ordine costituito, almeno negli ultimi anni. Quello non fu che l'atto conclusivo di una lotta che si era accesa assai prima, proprio con la continua denuncia di Hengstenberg contro l'hegelismo ateo e rivoluzionario. È in questa prospettiva che va intesa la seguente affermazione hengstenberghiana:

> « Ma egli (Strauss) non si è forse sbagliato nella comprensione del vero significato della filosofia della religione hegeliana? Non crediamo affatto. Egli fa mostra di una penetrazione ed una chiarezza di gran lunga troppo grandi nella caratterizzazione dei diversi indirizzi scientifici del tempo, perché non si debba in questo caso senz'altro nutrire una maggiore fiducia nelle sue affermazioni, che non nelle assicurazioni in parte molto ben intenzionate di quei membri della scuola hegeliana (qui Hengstenberg si riferisce certo in primo luogo a B. Bauer, del quale era stata pubblicata la recensione al primo volume della *Vita di Gesú*) i quali volentieri vorrebbero salvare il cristianesimo storico e la fede della comunità nel suo semplice significato letterale » [65].

L'accusa fondamentale che Hengstenberg rivolgeva alla filosofia hegeliana era di essere panteista rispolverando cosí le accuse antihegeliane dell'inizio degli anni trenta. Se Hegel fosse o non fosse panteista, è per Hengstenberg questione di lana caprina, dato che degli hegeliani di oggi si può dire con certezza

---

[64] La posizione di Menzel (protestante) ci è nota; per quella di un esponente della reazione cattolica, si veda appendice XVI.

[65] In « *Evangelische Kirchenzeitung* », giugno 1836, p. 383.

« che questa scuola, con la piú chiara coscienza e con la massima coerenza possibile, è dedita al panteismo »[66].

E poiché Hengstenberg ammette senz'altro che avesse ragione Hegel quando presentava la propria filosofia come sbocco di tutta la recente tradizione filosofica, in particolare da Kant in poi, ciò è per lui motivo per dichiarare senz'altro che c'è incompatibilità assoluta tra filosofia in generale e religione in generale. Col che ancora una volta vediamo che dalla parte dei non hegeliani si era giunti assai presto, prima comunque di Strauss, Ruge e gli « Annali di Halle », ad indicare una frattura insanabile tra il pensare filosofico ed il sentire religioso. L'unico hegeliano che già allora apertamente diceva (ed aveva già detto otto anni prima) che questa frattura era inevitabile, era Ludwig Feuerbach. Gli altri vi giunsero solo piú tardi, dando ragione a posteriori a quello che dapprima avevano respinto come un « processo alle intenzioni ».

La sinistra hegeliana menerà per lungo tempo una battaglia su due fronti: da un lato, i pietisti ortodossi, dall'altro, gli hegeliani di destra che vogliono l'accordo con i pietisti. Strauss dichiara infatti di concordare con Hengstenberg nel considerare errata la identificazione di fede e ragione come è tentata dalla destra hegeliana:

« È un rapporto non vero, nel quale la filosofia si illude sulla fede, cosí come la fede si illude sulla filosofia; un matrimonio affrettato, che non può durare »[67].

Tuttavia egli pensa che una conciliazione tra cristianesimo e filosofia sia possibile, seppur in altro modo che non quello esperito dalla destra;

« l'errore in questo tentativo di conciliare la fede e la scienza non è che si è concesso troppo, bensí che si è concesso troppo poco al pensiero... È con il pensiero libero che si deve tentare, se si vuole fondare un rapporto duraturo dello stesso con la fede »[68].

Su quali siano i propri rapporti con la filosofia hegeliana, Strauss ci illumina nella seconda parte della *Streitschrift*, dedicata alla polemica

---

[66] *Ibid.*, p. 383. Strauss dal canto suo (*Streitschriften*, III, p. 10, n. 1) distingue, appoggiandosi anche su F. C. BAUR, *Abgenöthigte Erklärung...*, ed. cit., tra immanentismo e panteismo.

[67] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 22.

[68] *Ibid.*, p. 22. La polemica contro Hengstenberg venne poi ripresa anche nello scritto D. F. STRAUSS, *Die Halben und die Ganzen. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg*, in *Gesammelte Schriften...*, V, pp. 149-228.

contro B. Bauer, che inizia con una dichiarazione estremamente chiara: « Sin dalle sue origini, la mia critica della vita di *Gesú* fu in intimo rapporto con la filosofia di Hegel » [69]. Egli rievoca gli anni trascorsi con Märklin e Vischer a Tubinga nello *Stift*. A noi giovani teologi, narra, la filosofia hegeliana offriva un punto di riflessione della massima importanza: la distinzione tra *Vorstellung* e *Begriff*, « che con forma diversa possono tuttavia avere lo stesso contenuto » [70]. Sulla base di questa distinzione ci sembrò si potessero conciliare come prima non mai la libertà del pensiero ed il rispetto del testo sacro e del dogma della chiesa.

> « In ciò, la questione piú importante divenne presto per noi chiederci in quale rapporto stanno con il concetto le parti storiche della Bibbia, in particolare dei vangeli: se anche il carattere storico appartenga al contenuto che, lo stesso per rappresentazione e concetto, chieda di essere riconosciuto anche da quest'ultimo, o se esso (contenuto) sia da ridurre a mera forma, cosicché il pensiero che comprende concettualmente (*das begreifende Denken*) non sia legato ad esso » [71].

È, come si vede, un modo perfettamente hegeliano d'impostare il problema storico. Ora, si è piú volte sottolineato come nell'esegesi Strauss ponesse il problema da un punto di vista prevalentemente storico critico, come mettendo in causa la validità storiografica dei vangeli partisse, cioè, da considerazioni precipuamente storico filologiche; ma quando poi da questa passava a quelle filosofico dialettiche (come nella « *Schlussabhandlung* ») esprimeva, per quanto concerneva la teologia d'ispirazione hegeliana, riserve critiche soprattutto su Marheineke, non direttamente su Hegel. Ora invece (queste pagine vennero composte tra il marzo ed il giugno del 1837), *risale direttamente ad Hegel, rintracciando e rilevando in lui una ambiguità dalla quale fa discendere le pecche marheinekiane che aveva criticate negli anni precedenti.* Le critiche che qui Strauss muove al filosofo di Stoccarda sono infatti una *generalizzazione* di quelle che aveva sempre mosso a Marheineke: eccessiva frettolosità nella dialettizzazione speculativa della storia in primo luogo, e scarsa sensibilità per gli aspetti empirici della storiografia in secondo. A proposito del primo aspetto, scrive:

> « In *Hegel*, segnatamente nella *Fenomenologia*, in questo punto si palesava tutta l'ambiguità del concetto della sublimazione dialettica. A

---

[69] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 57.

[70] *Ibid.*, p. 57.

[71] *Ibid.*, p. 57.

volte sembrava che di fronte al raggiunto concetto della cosa la storia venisse lasciata cadere in quanto meramente rappresentata; a volte sembrava che insieme all'idea fosse mantenuta anche la storia; non era chiaro se il fatto evangelico fosse il vero, soltanto non nella sua singolarità bensí insieme con tutta la serie delle realizzazioni dell'idea nella storia nel mondo, oppure se la concentrazione dell'idea in quel-l'unico fatto dovesse essere solo un'abbreviazione per la coscienza rappresentante » [72].

Maggior decisione vedevamo invece in Marheineke, prosegue Strauss, ma nella direzione sbagliata, quella che è anche di Göschel: la pressoché totale identificazione di concetto e storia.

Proprio a questo proposito Strauss formula la seconda critica ad Hegel: quella di carenza d'empirismo storiografico. In fondo, dichiara, quando gli hegeliani (destra e centro)

« si richiamano ad *Hegel* stesso, ed assicurano che egli non avrebbe riconosciuto il mio libro come espressione del suo modo di pensare, non dicono nulla di cui non sia convinto anch'io. *Personalmente Hegel non era un amico della critica storica* (corsivo mio). Si stizziva, come si stizziva Goethe, nel veder rose da dubbi critici le figure eroiche dell'antichità, alle quali era attaccato il loro grande pensiero ed amore... Da qui i giudizi sfavorevoli e patentemente ingiusti di *Hegel* su *Niebhur*, la riprovazione delle ricerche di questo critico, che egli espresse in ogni occasione » [73].

In realtà, come sappiamo, durante il periodo dello *Stift*, nel quale Strauss idealmente situa queste critiche, esse non erano affatto state formulate, per quanto attiene ad Hegel [74]. Dal punto di vista cronologico esse ci appaiono come una razionalizzazione e fondazione *a posteriori* di spunti

---

[72] *Ibid.*, pp. 57-58.

[73] *Ibid.*, pp. 61-62.

[74] A conferma di ciò, si riveda anche il passo di F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, in « Annali di Halle », n. 137, 11 giugno 1838, c. 1109, già citato alla nota n. 29 del cap. II. Come risulta anche dal citato carteggio tra Strauss e Märklin (si veda n. 42 al cap. II), le obiezioni, se cosí si possono chiamare, che al tempo dello *Stift* e subito dopo i « genî » muovevano alla *Fenomenologia* non erano di sostanza, come queste mosse nelle *Streitschriften*, bensí solo di forma, e vertevano sull'oscurità della trattazione tra sviluppo fenomenologico e storico. A Hegel si rimproverava d'esser stato poco chiaro e frammentario, non d'aver male impostato i rapporti tra dialettica filosofica e la realtà storica. Vero è che quel primo rilievo è l'inizio di una riflessione critica autonoma di Strauss, che ora trova una conclusione qui, nelle *Streitschriften*; ma non per questo si possono identificare le due posizioni, ed io anzi credo che il compito dello storico sia proprio di distinguerle, per poter individuare lo sviluppo genetico del pensiero dell'autore.

che siamo andati via via registrando e che solo ora giungono a questo grado di maturazione. Ma ciò non toglie che queste critiche abbiano una grande importanza: quando Strauss dà questa sistematizzazione alle riserve che sin dal 1830 circa avanzava rispetto allo speculativismo ad oltranza della teologia degli hegeliani di destra, *risale*, questo dato di fatto resta, *da Marheineke a Hegel.* Ciò indica due cose: *a*) la posizione di Strauss in questi anni si è radicalizzata al punto che mette in discussione la filosofia del maestro dalla quale era partito; *b*) quando Strauss è costretto (dalle polemiche di B. Bauer, K. Rosenkranz etc., come vedremo fra qualche pagina) a riflettere sui fondamenti della propria impostazione, generalizza sul piano della teoria filosofica il piú volte segnalato ed indicato suo gusto storiografico empirico, sino a giungere ad una critica, per quanto limitata, dello stesso metodo hegeliano.

Le due incrinature che in tal modo si aprono nell'edificio hegeliano mettono in discussione l'Hegel ufficiale, quello della scuola berlinese e del ministro Altenstein. Si tratta di due rilievi che, se generalizzati, portano sul tappeto i problemi fondamentali del dibattito filosofico di quegli anni, e pongono esplicitamente la domanda se la filosofia hegeliana nella sua accezione sino ad allora considerata « ufficiale » (cioè quella della scuola di Berlino, espressa dalla linea degli « Annali berlinesi ») sia *critica* (verso l'oggetto), o quanto meno *sufficientemente critica.* La risposta che fra qualche pagina Strauss darà è: critica sí, ma non sufficientemente, poiché vi sono campi nei quali essa percorre troppo frettolosamente, cioè acriticamente, il cammino tra fatto, concetto e ritorno al fatto, il quale ultimo questa seconda volta viene arbitrariamente presentato come totalmente rigenerato dalla dialettica concettuale, ma in realtà coincide in modo ancora troppo immediato con la propria forma precedente (per Strauss questo cammino tra fatto, concetto e fatto è, almeno come viene abitualmente percorso dalla destra, illusorio). Anche l'indicazione dei campi nei quali questa acriticità ha luogo è importantissima: stato, religione e natura!

Se Hegel non amava le critiche storiche di Niebhur, riprende il testo, era perché

> « il sistema hegeliano, nel rapporto con il suo tempo e con i sistemi immediatamente precedenti, *ha un aspetto che doveva volgerlo contro la critica* (corsivo mio). In quanto prossimo sviluppo del principio trovato da *Schelling* esso si contrappone al criticismo ed all'idealismo soggettivo di *Kant* e di *Fichte* — che mantennero un atteggiamento critico e negativo di fronte a ciò che è oggettivamente dato anche nella religione e nell'etica — con un carattere di maggiore posi-

tività e riconoscimento dell'esistente — *il sistema della restaurazione di fronte ai sistemi della rivoluzione* (corsivo mio). Se l'io di *Fichte* aveva considerato la realtà che gli stava di fronte come una massa morta, nella quale il soggetto aveva da introdurre forma ed intelletto solo attraverso la sua elaborazione: allora *Hegel* indicò questa realtà, tanto nella natura quanto nello stato e nella religione, quale un tutto già organizzato e spiritualizzato, già per sé. Se i sistemi immediatamente precedenti conoscevano solo le proposizioni tautologiche: il razionale è razionale; il reale, reale, e se potevano unire i due lati solo nella forma che il razionale *avrebbe dovuto* divenire anche reale, ed il reale razionale, il che però di fatto era come dire che ciò non *fosse*: allora *Hegel* sviluppò le proposizioni che il reale *fosse* razionale ed il razionale reale. Questo mutamento è rappresentato dal *terminus* hegeliano: spirito oggettivo »[75].

Questo passo mostra a qual punto Strauss sia giunto nelle sue considerazioni critiche su Hegel, ed in che rapporto le ponga con la propria opera anteriore: se prima interpretava la filosofia hegeliana come uno strumento critico nei confronti del reale (in particolare della tradizione religiosa cristiana), ora è giunto ad essere critico anche nei confronti di Hegel, affermando che la di lui filosofia in realtà non era sufficientemente critica o, quanto meno, conteneva anche elementi non critici (i due sopra illustrati). Strauss non afferma che Hegel sia totalmente non critico, come giudica essere Schelling, bensí solo che in lui il criticismo non è sviluppato appieno, nonostante che proprio in esso consista la sua distinzione da Schelling (si veda a questo proposito piú avanti l'esposizione del testo straussiano). Questo passaggio da una all'altra posizione indica la presenza di una critica al *conservatorismo* hegeliano. Ed è questo, raggiunto dopo un cammino da « storico », risultato assai simile a quello che avevano raggiunto il « filosofo » Feuerbach ed il poeta, ma ai nostri fini soprattutto il « politico », Heine. Il dibattito storico filosofico teologico si sta del resto sempre piú avvicinando ad un dibattito anche politico. Riecheggiando Heine, Strauss parla di Hegel come del filosofo della restaurazione. Con Ruge e gli « Annali tedeschi » (che seguirono agli « Annali di Halle » nel 1841, dopo la soppressione dei primi ad opera della censura prussiana), questo aspetto politico verrà in primo piano. Un'ultima considerazione: queste critiche ad Hegel mettono in discussione, seppur in modo embrionale, il rapporto tra ideale e reale, cioè la logica hegeliana come metodo speculativo. Avevamo già visto qualche cenno di analisi critica dei rapporti di predicazione. Anche

---

[75] D. F. Strauss, *Streitschriften*, III, p. 62.

a quel tema (per quanto qui non se ne parli direttamente) ci si riallaccia in queste pagine: esse contengono una serie di osservazioni che, sviluppate, condurranno a rilevare la presenza nel sistema hegeliano di una « cattiva empiria », cioè di una sussunzione immediatistica del reale nel razionale. Risultato ultimo, questo, al quale giungeranno Feuerbach e Marx, ma anche questo testo di Strauss è un passo in quella direzione. Quel risultato finale non va anticipato, ma è tuttavia da annotarsi che la critica che Strauss su questo punto rivolge ad Hegel è fondamentale, e sarà ricca di sviluppi. D'altro canto, sarebbe anche errato dimenticare, e anzi giova insistervi, che *siamo ben lontani* da una critica globale di Hegel. Quella che qui viene proposta è, se si può usare simile terminologia, solo una riforma del metodo hegeliano, onde piú direttamente legarlo all'empiria storiografica e staccarlo da una concezione non sufficientemente critica di realtà e razionalità; non è una critica rivoluzionaria del sistema hegeliano, cioè non è una critica sostanziale e senz'appello del metodo speculativo in quanto tale. Ed è proprio in simile senso « riformistico » che queste pagine possono essere considerate il manifesto della *sinistra* hegeliana, della quale qui per la prima volta (fra qualche pagina) apertamente si parla; sinistra *hegeliana*, però, cioè fautrice di un'interpretazione della filosofia del maestro che *resta sul terreno hegeliano.* E difatti, dopo aver rilevato i suoi aspetti acritici che vanno corretti, Strauss distingue tra Hegel e Schelling, affermando che il primo rappresenta rispetto al secondo l'affermazione della critica. Il prossimo passo è, logicamente, questo: i *veri hegeliani* siamo noi della sinistra, che *sviluppiamo*, rendendolo coerente e purgandolo delle sue contingenti debolezze ed inconseguenze, *il metodo hegeliano*, esaltando il criticismo che esso esprime. La destra ed il centro rappresenterebbero invece non il vero retaggio dell'hegelismo, bensí un passo indietro rispetto alla carica critica in esso contenuta, un ritorno a Schelling!

> « Del resto — scrive infatti Strauss — non ci si esprime in modo del tutto esatto ed esauriente, se il sistema hegeliano viene contrapposto solo a quello kantiano ed a quello fichtiano. Esso costituisce anche una opposizione a quello schellinghiano ». « Se da *Kant* e da *Fichte Hegel* si discosta per principio, metodo e risultato, allora con *Schelling* concorda nel principio, si discosta da lui nel metodo, e parzialmente di nuovo invero concorda con lui nei risultati » [76].

Come testi che esprimono le differenze da Schelling, Strauss ricorda la prefazione della *Fenomenologia*, ove si rimprovera all'intuizione schel-

---

[76] *Ibid.*, p. 63.

linghiana d'essere immediatistica, notte in cui tutte le vacche sono nere e quadro dipinto con una paletta a soli due colori, ed all'intuizione si sostituisce il lungo e faticoso cammino delle mediazioni fenomenologiche; la *Logica*, in cui Hegel critica il modo in cui Schelling concepiva le differenziazioni all'interno dell'assoluto; l'*Enciclopedia* e la *Filosofia del diritto*, ove si critica il modo in cui Schelling prospettava la realizzazione dell'assoluto nei vari campi del reale [77]. Ora, prosegue Strauss, Hegel è critico proprio nella misura in cui si distingue da Schelling, e soprattutto nella *Fenomenologia* (riappare anche ora, 1837, la predilezione per la *Fenomenologia*, da Strauss considerata come la piú critica del *corpus philosophicum* di Hegel):

> « Se questa (la critica) era esclusa da *Schelling*, allora essa è di nuovo raccolta da *Hegel*: tutta la *Fenomenologia* è critica della coscienza » [78].

Si afferma cosí, in questa prima critica estesa ed approfondita di Hegel, quello che sarà il canone della prima interpretazione di sinistra: distinguere all'interno di Hegel il vivo dal morto e, partendo dai suoi stessi principî, correggerne gli errori; Strauss si forza insomma di « portare fino in fondo » Hegel, e di mostrare che quando questi scriveva od agiva da filosofo della restaurazione, acritico, veniva meno anche all'essenza del proprio metodo fenomenologico. L'ideale filosofico di Strauss, nel momento in cui stendeva queste pagine, era quindi il seguente: 1) per quanto concerne il *metodo*, riformare in due punti quello hegeliano, potenziandone il criticismo mediante una piú rigorosa distinzione tra *Vorstellung* e *Begriff* ed una maggiore sensibilizzazione all'empirismo storiografico (richiamo a Niebhur); 2) per quanto concerne l'*applicazione* di questo metodo, rifiutare quegli aspetti del sistema hegeliano che esprimono la restaurazione, estendendo a tutte le discipline il criticismo della *Fenomenologia* (riformato, ovviamente). E difatti, dopo aver detto che la *Fenomenologia* è una critica della coscienza, Strauss aggiunge:

> « Ma se nella filosofia in quanto tale la critica svolga un ruolo fondamentale, allora essa non potrà mancare nemmeno nell'applicazione alla teologia » [79],

---

[77] *Ibid.*, pp. 63-64.
[78] *Ibid.*, p. 65.
[79] *Ibid.*, p. 65.

e teorizza un modello di critica teologica che chiaramente si ispira proprio alla *Fenomenologia* hegeliana, e ne ricalca seppur sommariamente lo schema:

> « Come dunque per la conoscenza in generale la *certezza sensibile*, insieme al di lei oggetto e contenuto, la oggettività sensibile, costituisce il punto di partenza [80]: cosí per il conoscere teologico il punto di partenza è la *certezza fideistica*, ed il di lei oggetto è la tradizione religiosa come dogma e storia sacra. E nella teologia il progredire da questo punto di partenza non può essere altro da quello della filosofia, cioè una mediazione negativa, che abbassa quel punto di partenza a punto subordinato, che non è per sé la verità » [81].

Conseguenza: il cristianesimo non può essere considerato religione assoluta:

> « Tra il *dogma* nella formulazione datagli dalla chiesa e la storia sacra nella sua manifestazione biblica da un lato, ed il concetto vero in sé e per sé dall'altro lato, si colloca una intera fenomenologia teologica, nella quale a quegli inizi della coscienza religiosa non può toccar sorte migliore che alla certezza sensibile nella fenomenologia filosofica » [82].

Riappare cosí, auspicata come necessaria, una trattazione del dogma svolta dal punto di vista hegeliano. Ricordiamoci anche del primo suggerimento in quella direzione formulato da Strauss mentre era vicario a Klein-Ingersheim [83]: questa fenomenologia teologica sarà compiuta dallo stesso Strauss nella *Dogmatica*.

Sulla base di questo hegelismo critico Strauss manifesta il proprio dissenso dalla destra e dal centro hegeliani. Poiché se muoveva critiche [84] alla *Fenomenologia*, a tanta maggior ragione ne doveva muovere alle posizioni di Marheineke, di B. Bauer o di Göschel. La chiarezza di que-

---

[80] Evidente il richiamo a G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit., I, pp. 81 sgg. (« I: La certezza sensibile o il questo e l'opinione »).

[81] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 65.

[82] *Ibid.*, p. 65.

[83] Cfr. *Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 4 (trattasi della cit. lettera dell'1 gennaio 1831).

[84] Strauss in realtà dice « muovevano », dato che parla sempre riferendo queste posizioni non solo a sé, ma anche a tutti gli amici della « *Genienpromotion* »; ma in realtà questo uso del plurale è un accorgimento tattico (simile a quello di retrodatare le proprie concezioni critiche al tempo dello *Stift*) per dare maggior peso alla propria causa. In realtà, come si è visto, da Märklin, Vischer etc. non gli giunsero suggerimenti sostanziali.

ste pagine è tuttavia, come sappiamo, solo di quest'anno, del 1837, non degli anni anteriori; ma essa, una volta acquisita, consente all'autore di risistemare spunti che avevamo registrato presenti sin da prima.

> « A che scopo — scrive Strauss, riferendosi ai ' genî ' quando erano ancora nello *Stift* —, ci domandavamo, la distinzione, nella religione, tra rappresentazione e concetto, se poi tra i due non vi è una separazione reale, bensí noi restiamo legati come all'ultimo, cosí alla prima? Quello che ci si fa balenare davanti è solo l'apparenza della libertà, se al di là del fatto ci si guida all'idea solo per rimenarci di nuovo dall'idea al fatto in quanto tale. Con questo non abbiamo compiuto un solo passo innanzi, ma bensí, con uno sfoggio sproporzionato di sforzi, siamo rimasti fermi al punto di vista del sistema ortodosso » [85].

Il fatto che in tali ritrascrizioni speculative la storia venga spacciata per concettualmente rinata è mera apparenza, tanto piú che essa conserva sempre, anche dopo questa pretesa rinascita, l'aspetto che aveva nel dogma chiesastico. La destra hegeliana appare quindi a Strauss come la quintessenza dell'acriticismo e dell'immediatezza frettolosi, donde l'accusa di abbandonare l'aspetto piú fecondo del pensiero hegeliano, quello fenomenologico, per tornare a Schelling.

> « Cosí in me, e negli amici che tendevano ad una stessa meta, si formò il pensiero di una dogmatica nella quale, per quanto attiene al rapporto generale tra rappresentazione religiosa e concetto, dal paiuolo dialettico nel quale era stato bollito il dogma della chiesa non si togliesse solo, come avveniva nella *Dogmatica* di Marheineke, il grasso piú superficiale, bensí sin dall'inizio si mostrassero tutti gli ingredienti, e l'intero processo venisse attuato sotto i nostri occhi. A nostro giudizio occorreva, in primo luogo, esporre la rappresentazione biblica, indi determinare il di lei sviluppo attraverso le unilateralità eretiche, fino a giungere al dogma della chiesa; risolvere subito il dogma nella polemica tra deismo e razionalismo per ricostruirlo, chiarificato, attraverso il concetto » [86].

In Marheineke i « genî » avrebbero rilevato soprattutto una carenza per quanto atteneva la necessaria dissoluzione del dogma nel razionalismo e nel deismo [87]. Fu sulla base di quelle esigenze che in un primo tempo —

---

[85] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 58.

[86] *Ibid.*, pp. 58-59.

[87] Esisteva veramente, nel periodo in cui Strauss era *Stiftler* od in quello immediatamente successivo, un simile progetto? Sulla base delle pagine straussiane che sino ad oggi mi sono note — avviso però che soprattutto l'epistolario è molto la-

prosegue Strauss — pensai di esaminare i rapporti tra *Vorstellung* e *Begriff* nella storia evangelica, secondo un progetto che avevo concepito a Berlino *prima* di leggere i quaderni di appunti presi da alcuni studenti alle lezioni di Schleiermacher sulla vita di Gesú.

Questa precisazione su Schleiermacher è diretta contro l'hegeliano di centro K. Rosenkranz; questi aveva scritto che Strauss ritornava ad un punto di vista soggettivistico, schleiermacheriano, e che ciò era probabilmente dovuto ad una influenza diretta del teologo berlinese [88]. Strauss replica non solo rammentando brevemente le differenze tra la propria trattazione della vita di Gesú e quella di Schleiermacher [89], ma contrattacca: se la scuola hegeliana intende liquidarmi come schleiermacheriano [90],

> « allora io per contro penso di poter dimostrare che la scuola hegeliana in campo teologico è ripiombata dalla posizione di *Hegel* a quella di *Schelling*; poiché il rifiuto della fenomenologia è il carattere piú spiccato della posizione di *Schelling* » [91],

la cui caratteristica è intendere l'assoluto in modo immediato, cosicché anche il dogma, quale è nella sua immediata formulazione chiesastica,

---

cunoso — ricordo solo due spunti diretti ed espliciti per una dogmatica hegeliana: la citata lettera dell'1 gennaio 1831 a Georgii e la tesi di dottorato, *Die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge...*; parecchi sono invece gli spunti indiretti, ad es. nella (citata) lettera del 6 febbraio 1832 inviata a Märklin da Berlino. Mai però le pagine di quell'epoca hanno come proprio fondamento una *critica* di Hegel, mentre è invece largamente presente (ho spesso cercato di metter in luce quest'aspetto) la critica alla teologia hegelianeggiante, in senso deteriore, di P. Marheineke. Occorre quindi non dimenticare che la chiarezza di queste pagine delle *Streitschriften* è frutto, nonostante lo sforzo di Strauss per retrodatarne la validità, del travaglio di quegli anni intercorsi che sono stati presi in esame in questo studio. Il progetto che ora Strauss schizza è assai vicino a quella che piú tardi sarà la sua *Glaubenslehre*, ma quando detterà i due amplissimi volumi di quest'opera, egli avrà superato anche lo stadio attuale della propria emancipazione dal metodo speculativo.

[88] Alla critica della cristologia straussiana è dedicata la prefazione di K. Rosenkranz, *Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre*, Königsberg, 1836.

[89] D. F. Strauss, *Streitschriften*, III, p. 60. Ci siamo già soffermati su questi aspetti nel commento alla « Einleitung » al I volume di *Das Leben Jesu*.

[90] K. Rosenkranz, *Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre*, p. XVII.

[91] D. F. Strauss, *Streitschriften*, III, p. 66. Strauss rincara anzi la dose quando afferma che all'interno dell'arco di sviluppo del pensiero schellinghiano, le posizioni della destra e, in questo caso almeno, del centro hegeliani rappresentano il momento tra tutti il piú acritico, arretrato rispetto allo stesso *Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums*, nelle quali l'influenza fichtiana è ancora presente (ed alle quali, come sappiamo, Strauss per qualche verso si richiamava).

viene ritrasportato nell'assoluto, assolutizzato; hegelismo significa invece mediazione fenomenologica.

> « Come il qui si sublima dialetticamente in altro qui, l'ora in altro ora [92] e diventano l'universale: cosí questo accadimento (un accadimento della storia sacra, ad es., la resurrezione) in altro accadimento, sino a che sia riconosciuto come accadimento universale » [93].

Venendo meno alla mediazione fenomenologica, la scuola hegeliana di Berlino di fatto si accoda ad Hengstenberg: afferma la verità della storia sacra in quanto tale [94].

È questo un ennesimo esempio del fatto che ciò che Strauss respinge è, in sostanza, la *deduzione speculativa* di una realtà dalla razionalità. Abbiamo già detto della grande importanza di questa critica, che si pone come una tappa essenziale del cammino che mena alla critica di fondo della speculazione. Feuerbach porrà con estrema chiarezza il problema anche nei suoi termini logici e predicativi. Il rilievo ora mosso da Strauss è, rispetto a quelli, ancora marginale: si accetta che la razionalità debba necessariamente trovare un riscontro nella realtà; solo si afferma che questa ha da essere intesa come universale, non costretta nella singolarità della *Vorstellung*. Sulla deduzione della scuola hegeliana, osserva:

> « Al fondo, si trova... in ciò la confusione tra realtà in generale e questa determinata realtà. L'idea della bellezza, della virtú, deve avere realtà: ma posso mai dedurre da questo semplice fatto che, di conseguenza, questo o quell'uomo particolare debba essere bello, virtuoso? ».

Gli hegeliani come Rosenkranz pensano si possa operare una simile deduzione (a proposito di Cristo) ed affermano che non è reale un'idea che non coincida con un unico individuo. Strauss si richiama ancora al testo hegeliano medesimo, *per interpretarlo (e riformarlo) criticamente*, ed è sulla base di questo richiamo alla comune fonte filosofica della scuola che respinge l'accusa dei berlinesi di essere schleiermacheriano. Si riafferma cosí, come chiaramente si è visto nelle ultime citazioni che ho riportate, quell'aspetto di hegelismo « portato coerentemente fino in fon-

---

[92] Evidentissimo il riferimento a G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, ed. cit., I, pp. 83-85.

[93] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 68.

[94] Queste accuse sono ribattute, sempre dal punto di vista del « centro », in K. ROSENKRANZ, *Kritik der Prinzipien der Schleiermacher'schen Glaubenslehre*, Leipzig, 1845.

do » sul quale si è insistito. La citazione che segue ne dà una conferma: Strauss rammenta il § 348 della *Filosofia del diritto* [95], e dichiara di essere d'accordo con quanto espressovi solo se lo si intende allargato ad affermare

> « che in generale tutte le diverse direzioni, nelle quali si dispiega la ricchezza della vita divina nell'umanità, siano rappresentate da grandi individui » [96],

i genî [97]. Ma l'individualizzazione assoluta in un unico individuo non avviene mai, sia perché gli ambiti nei quali si realizza lo spirito sono mol-

---

[95] G. W. F. HEGEL, *Filosofia del diritto*, ed. cit., p. 288: « § 348: Al culmine di tutte le azioni, quindi anche di quelle della storia del mondo, stanno gli *individui*, in quanto soggettività che realizzano il sostanziale »; *Enciclopedia*, ed. cit., p. 492, § 551.

[96] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 70.

[97] Questa individuazione della categoria del genio, peraltro di ispirazione hegeliana, fu la base del tentativo di compromesso con il cristianesimo che, fra poco ed in previsione della propria chiamata a Zurigo, verrà attuato in D. F. STRAUSS, *Vergängliches und Bleibendes...*, ed. cit., pp. 101 sgg. Quivi Strauss dichiarerà che il cristianesimo può restare anche come culto, ma come culto del genio, anzi, dei genî. Cristo, afferma Strauss, ebbe tutti i caratteri del genio: un'armonia di forza spirituale raggiunta senza sforzo; una grande idea sulla quale regolò la propria vita; un'enorme influenza sul proprio tempo ed una possente traccia lasciata nella storia dei secoli futuri (pp. 102-104). Ma, si chiederà in quel testo Strauss, se Cristo fu un genio e solo un genio, comporta ciò una discesa dall'inaccessibile piedistallo di figlio di Dio? Da un lato, risponde all'ideale interlocutore (certo zurighese!), sí, poiché di tutti i genî possiamo dire che furono figli di Dio. Anche Omero e Socrate contribuirono a far avanzare l'umanità. Né la redenzione è attributo che solo a Cristo competa: anche Fidia, Socrate, Alessandro di Macedonia e Copernico redensero l'umanità da una chiusura, una barriera, un ostacolo, e le aprirono nuovi orizzonti. D'altro lato, consente tuttavia Strauss, nella sua ricerca della « conciliazione », anche se molti parteciparono e parteciperanno dell'attributo di redentori, non in tutti esso è presente con la stessa ampiezza (p. 106), e massimo tra i redentori sarà chi abbia redento l'essenza stessa dell'uomo, che è la ragione. Ma non la ragione meramente teoretica (come si vede, tentando il compromesso Strauss sarà portato a combattere le influenze razionalistiche ed illuministiche che abbiamo visto mano a mano sempre piú chiaramente affermarsi nel suo pensiero), bensí una ragione che unifichi *tutto* dell'uomo: sentimento, pensiero, aspirazione ideale al bene etc. (p. 108). Questa ragione non teoretica bensí specificamente umana è, dichiarerà Strauss, essenzialmente religione, cosicché quest'ultima viene ad assumere un primato rispetto a tutte le altre attività umane, ivi comprese la cultura, lo stato, l'arte e la filosofia (p. 108). Cristo quindi, in quanto genio religioso, appartiene alla categoria dei genî supremi, ed essendo il cristianesimo la suprema religione, il genio eponimo di questa fu il massimo tra i genî fondatori di religioni. Infine (pp. 119 sgg.), Strauss si sforza di mostrare che non solo per il passato, ma *anche per l'avvenire* a Cristo spetta il posto di massimo dei genî: l'umanità ha ormai vissuto la sua giovinezza, dice, e durante la vecchiaia essa non potrà certo superare le opere com-

teplici (religione, filosofia, arte, etc.), sia perché anche all'interno di uno stesso ambito, ad es. quello religioso, non c'è mai *un* individuo che impersonifichi per *a priori* il *non plus ultra.* Certo Cristo è stato sino ad ora il maggior genio religioso, ma dal punto di vista teorico non si può escludere che non ne venga un altro ancor piú grande. A questo proposito, Strauss dà un'ulteriore dimostrazione, assai indicativa, della propria ripugnanza per lo speculativismo ad oltranza della destra. Egli prende in esame le seguenti possibilità: essendo l'incarnazione divina la unificazione di Dio e dell'uomo, la religione è, tra gli ambiti dell'umano, quello piú sublime, in quanto in esso questa unione si realizza nel modo piú immediato, nell'autocoscienza; se cosí è, colui che per primo realizzò questa unità, Cristo, è il massimo genio religioso, qualitativamente diverso da tutti gli altri genî religiosi che questa unità non realizzarono. In questo senso Cristo potrebbe veramente essere definito il *non plus ultra* tra i genî religiosi, *ma solo storicamente* [98]. Su questo punto la destra, soprattutto con B. Bauer, si arroccava in modo speculativo, pretendendo dimostrare logicamente ed aprioristicamente che non solo ciò era

---

piute nei secoli di piú fresco vigore; Cristo fu il capolavoro dell'umanità giovane, e tale quindi resterà per sempre il capolavoro: ineguagliabile ed irraggiungibile. Tanto piú che la religione cristiana, avendo realizzato l'unione del finito con l'infinito e l'armonia completa dell'uomo, sarà per sempre la massima delle religioni, cosí come la scultura greca la massima delle sculture etc. Strauss giungerà sino ad affermare che questo Cristo, inteso come genio supremo, non è mito, ma *individuo storico*: « E questo Cristo, nella misura in cui è inseparabile dalla suprema forma della religione, è un essere storico, non mitico, un individuo, non un mero simbolo » (p. 131). Strauss era veramente giunto molto in là nelle concessioni, e che queste fossero state motivate dall'eventualità d'andare in cattedra, è certo (si veda appendice n. XVIII). Confrontando il passo testé citato con le pagine che ora sto esponendo delle *Streitschriften*, la palmare contraddizione in cui l'autore cadrà appare evidente: la posizione che egli, seppur episodicamente, farà propria nel 1838 è in larga misura la stessa che ora, nel 1837, confuta.

Le concessioni fatte da Strauss sul culto dei genî vennero aspramente criticate sugli « Annali tedeschi », in un articolo apparso ANONIMO, *Der theologische Cultus des Genius*, n. 112, 9 novembre 1841, pp. 447-448, e che penso possa essere senz'altro attribuito a B. BAUER, rientrando esso perfettamente nella linea di « scavalcamento » a sinistra operata nei cfr. di Strauss dal suo antico critico. In quell'articolo si dichiara essere assurda la pretesa di trasportare in campo umano (con gli uomini geniali) la trascendenza testé abbattuta in campo divino, ottenendo il solo risultato di sostituire un politeismo ad un monoteismo. L'anonimo (per questo penso trattarsi di B. Bauer) dichiara che quest'aberrazione è dovuta al fatto che nella critica straussiana restava ancora qualche cosa di « misterioso », di non dissolto nell'autocoscienza critica: era l'appunto consueto di B. Bauer ormai passato alla sinistra contro l'avversario teologico di sempre.

[98] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, pp. 70-73.

vero, ma che Cristo era e vero uomo e vero Dio. Strauss invece, anche qui, fa valere la propria impostazione critica, empirica, affermando:

> « Ora, se questa unificazione abbia veramente avuto luogo in Cristo, può essere deciso solo storicamente, non filosoficamente; persino che in via generale ed in un qualsivoglia momento un simile uomo debba fare la propria apparizione nella storia, non può essere dimostrato *a priori*; quanto meno, la proposizione che ' l'essenza dell'idea racchiuda in sé proprio anche l'assolutezza dell'apparizione in quanto *individuo*, in quanto *questo* singolo uomo ', è stata solo espressa, non dimostrata, dalla scuola hegeliana » [99].

La propria interpretazione critica di Hegel, Strauss conferma anche con riferimenti alla *Filosofia della religione*, testo che pure era presente allora solo nell'edizione curata da Marheineke [100], sulla base della quale mostra come il filosofo distinguesse tra aspetto storico (ad es. che Adamo abbia mangiato una mela) ed aspetto speculativo filosofico (unità e trinità di Dio) del dogma ecclesiastico, e dichiarasse errato considerare ateo chi, pur accettando il primo, rifiutasse il secondo [101]. Per quanto riguarda piú propriamente i vangeli, Strauss sostiene che Hegel non credeva alla loro validità di monumenti storici, *ma afferma anche che egli si espresse a questo proposito con una certa ambiguità acritica che va corretta* [102].

Concludendo, la posizione che Strauss attribuisce ad Hegel è questa: 1) la convinzione che Gesú sia Dio stesso, resosi presente in modo immediato, è stata causata soprattutto dalla concreta situazione storica nella quale si collocano le origini del cristianesimo; 2) la pretesa storicità degli avvenimenti narrati nei vangeli va distinta dal loro significato assoluto, del quale sono rappresentazione religiosa; significato che « è indipendente dalla loro realtà o non realtà storica, e quindi l'analisi dell'ultimo punto (validità storica o meno) è da lasciarsi totalmente libera alla critica » [103]; 3) la personalità di Gesú esprime però un significato di unità dell'umano e del divino quale mai era stata espressa prima: « solo il *come*, l'*in quale misura* sono da Hegel lasciati parzialmente indefiniti (corsivi miei) » [104].

---

[99] *Ibid.*, pp. 73-74.

[100] G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*[1], citata edizione del 1832.

[101] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, pp. 85-88.

[102] *Ibid.*, pp. 90-94.

[103] *Ibid.*, p. 94.

[104] *Ibid.*, p. 94.

Causa questa indeterminatezza di Hegel[105] nella considerazione dei vangeli, e causa il parziale coincidere, accanto al criticismo fenomenologico, della sua concezione filosofica con l'immediatismo schellinghiano, « non è da stupire che la scuola hegeliana su quel punto si divida in di-

---

[105] Questa critica ad Hegel viene respinta da K. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme...*, ed. cit., II, pp. 648 sgg. Egli scrive che *Das Leben Jesu* chiarí maggiormente quella divisione tra destra e sinistra che a suo parere si era già manifestata nelle discussioni e diatribe sull'immortalità dell'anima e la personalità di Dio. Michelet concorda con Strauss sulla necessità di distinguere in Gesú l'aspetto storico da quello ideale (p. 651) e pensa che anche Hegel concordasse; a riprova di ciò, cita passi estratti da propri quaderni di appunti presi alle lezioni di filosofia della religione tenute da Hegel nel 1821 e nel 1824. Basandosi su di essi Michelet contesta l'affermazione straussiana che Hegel sia rimasto « ambiguo », e che questa « ambiguità » sia poi stata il punto d'origine della divisione della scuola in destra, centro e sinistra. Per Michelet, dunque, gli errori della destra non sono imputabili ad Hegel, ma ai « cedimenti » di Göschel, B. Bauer e C. di fronte alle pressioni di Hengstenberg, che continuamente agitava davanti a loro la prospettiva del rogo. Quanto alla sinistra ed al centro (di cui pensa di far parte egli stesso), Michelet, assumendo in pieno la funzione di mediatore in una vera e propria politica culturale, propone la unificazione delle due « correnti », argomentando che ciò « darebbe origine ad una maggioranza compatta, il cui leader rimarrebbe lo stesso scomparso » (p. 659). Quali esponenti del centro che certo accetterebbero questa fusione cita, oltre a sé, anche Gans, Vatke e Benary.

La speranza di Michelet di unificare gli hegeliani nella difesa del patrimonio spirituale lasciato da Hegel risultò vana, e valse anzi ad attirargli critiche. Si cfr. ad esempio la recensione che della sua opera succitata fece H. F. W. HINRICHS, *Die Fragen der Gegenwart und Prof. Michelets Geschichte der letzten Systeme*, in « Annali di Halle », dal n. 58, 8 marzo 1839, cc. 457-464, al n. 60, 11 marzo 1839, cc. 473-476. La concezione che il Michelet difende dell'esistenza di una scuola hegeliana in senso proprio, viene definita da Hinrichs una « cricca » (c. 467, in n. 59, del 9 marzo 1839). Ciò non toglie che anche Hinrichs dia un giudizio altamente positivo della cristologia straussiana, che secondo lui ha preluso alla « completa liberazione del cristianesimo », ed alla fondazione dello stesso nella « sicurezza dello spirito autocosciente » (c. 473).

Nel valutare l'importanza di questa presa di posizione di Hinrichs, si tenga presente che soprattutto nel campo della filosofia della religione egli godeva di grande prestigio, ed era stato tra i primi animatori del dibattito su questi temi all'interno della scuola hegeliana, sin dall'inizio degli anni venti; cfr. H. F. W. HINRICHS, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. Nebst Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen, und nach ihrem Hauptinhalte zu entwickeln. Mit einem Vorworte von G. W. F. Hegel*, Heidelberg, 1822.

Anche un successivo tentativo d'unificazione ad opera di A. Cieszkowski, che l'1 gennaio 1843 fondò a Berlino una *Philosophische Gesellschaft* per coloro che, precipuamente in Prussia, s'ispiravano alla filosofia hegeliana, non ebbe molta miglior fortuna: inizialmente vi aderirono tutti, salvo Göschel, ma poi si dovette constatare che i contrasti erano insopprimibili. Ciò che mise in luce la crisi fu, emblematicamente, la questione se la società dovesse o no occuparsi di cercare di tradurre la filosofia hegeliana « nella vita » (cfr. M. LENZ, *Geschichte...*, II, 2, pp. 96-97).

verse direzioni. Alla domanda se ed in qual misura con l'*idea* dell'unità della natura divina ed umana la storia evangelica sia data in quanto storia, sono, in sé e per sé, possibili tre risposte »[106]: 1) tutta la storia evangelica è vera; 2) è parzialmente vera; 3) dall'idea non si può risalire alla verità storica, né parziale né totale. Ed è qui che Strauss divide, *per la prima volta*, la scuola hegeliana, rendendo cosí « ufficiale » la formazione della sinistra hegeliana, professandosi però al tempo stesso *hegeliano*:

> « Se queste tre risposte e direzioni fossero ognuna realmente rappresentata da un ramo della scuola hegeliana, allora, sulla base della comparazione di cui sopra, si potrebbe denominare la prima direzione, in quanto è quella piú prossima al vecchio sistema (schellinghiano), la destra, la terza la sinistra, la seconda invece il centro »[107].

Come appartenente al centro Strauss cita solo K. Rosenkranz, che aveva esposto la propria concezione sul problema cristologico, in polemica contro Strauss, nella prefazione al proprio volume su Schleiermacher, nonché già precedentemente nell'*Enciclopedia* che il nostro aveva recensito per gli « Annali berlinesi ». Nel primo di questi due testi, Rosenkranz aveva imputato a Strauss soprattutto di aver disperso la soggettività, che necessariamente inerisce alla sostanza, nella « infinita molteplicità dei soggetti », anziché farla coincidere, come logica (hegeliana) vuole, in una soggettività unica (il Cristo). Strauss replica come sappiamo: possiamo anche accettare che Cristo in quanto genio religioso non sarà mai superato, ma ciò non può essere dimostrato logicamente, poiché non è affatto necessario che l'idea si realizzi in un individuo solo; ed anche che Cristo sia finora stato il maggiore dei genî religiosi è da provarsi, ripete, non filosoficamente, bensí storicamente[108]. *In ciò appunto consiste l'hegelismo di sinistra*:

> « Con questa differenziazione da *Rosenkranz* dunque, con l'affermazione che a partire dalla filosofia la verità della storia evangelica non può esser dimostrata né interamente né parzialmente, e che invece la verifica della storia deve essere lasciata completamente libera alla critica storica, io mi collocherei ne *l'ala sinistra della scuola hegeliana*, se questa scuola non preferisse escludermi totalmente dal proprio ambito e gettarmi verso altri indirizzi spirituali; tuttavia solo per riavermi di nuovo gettato indietro dagli altri come una palla »[109].

[106] D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, III, p. 95.
[107] *Ibid.*, p. 95.
[108] *Ibid.*, p. 125.
[109] *Ibid.*, p. 126.

Fin qui le caratterizzazioni del centro e della sinistra [110]; ma la maggior attenzione Strauss dedica alle polemiche della destra contro la *Vita di Gesú*. Quali esponenti di questo indirizzo hegeliano-schellinghiano cita brevemente Göschel e Gabler, per poi soffermarsi lungo venti pagine sulle critiche rivoltegli dalla giovane speranza della destra, B. Bauer [111]. Data l'importanza che questo autore avrà piú tardi per lo sviluppo della sinistra, non sarà superfluo soffermarsi un momento sul primo periodo del suo sviluppo culturale.

110 Sulla grande importanza della tripartizione della scuola hegeliana attuata da Strauss, cfr. anche ANONIMO, rec. a D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, in « Annali di Halle », dal n. 234, del 29 settembre 1838, cc. 1865-1871, al n. 240, 6 ottobre 1838, cc. 1916-1920; il recensore rende merito a Strauss di aver mostrato, piú chiaramente che non nella *Vita di Gesú* stessa, la collocazione della sua opera nei riguardi della storia esegetica tedesca; poi, espone il contenuto dei tre quaderni polemici, soffermandosi sulla tripartizione della scuola (cfr. n. 239, 5 ottobre 1838, cc. 1910 sgg.), sulle critiche mosse da Strauss ad Hegel (accusato di ambiguità) e sulle sue repliche a Bauer (che il recensore condivide). Per constatare quanto Strauss fosse riuscito a qualificare « a sinistra » la filosofia della religione hegeliana, si può cfr. l'opera, peraltro di scarso valore, di DE VALENTI, *Hegel, Strauss und der Christenglaube*, Basel, 1843.

111 D. F. STRAUSS, *Streitschriften*, pp. 100-120.

CAPITOLO VI

BRUNO BAUER E L'ATTACCO DELLA DESTRA A STRAUSS

§ 1. - LA CRITICA DI BAUER ALLA « VITA DI GESÚ ».

La recensione di B. Bauer [1] sugli « Annali berlinesi » fu la piú approfondita presa di posizione della destra sulla *Vita di Gesú*, in certo modo il manifesto del rifiuto di accettare una posizione critica quale era

---

[1] Il piú ampio studio su Bauer di cui sia a conoscenza è ancora in larga misura manoscritto: GUSTAF ADOLF VAN DER BERGH VAN EYSINGA, *Bruno Bauer, sein Leben und seine theologische Bedeutung*; trattasi di circa 400 fogli manoscritti, non sempre elaborati in forma compiuta, ma ricchissimi d'informazioni e di riferimenti bibliografici. Risultati parziali della propria ricerca l'autore aveva pubblicato nei « *Godsdienstwetenschappelijke studien* » (1947-1955); dopo la sua scomparsa, un grosso frammento, riguardante il periodo bonnense di Bauer, venne pubblicato sugli « Annali » dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, VI, 1963, Milano, 1964, pp. 329-386, con il titolo: *Aus einer unveröffentlichten Biographie von Bruno Bauer. Bruno Bauer in Bonn, 1839-1842.* Venuto a conoscenza dell'esistenza dello studio, chiesi ed ottenni dal prof. S. Hofstra, erede e genero del prof. van der Bergh van Eysinga, e dal prof. A. J. C. Rüter, direttore dell'*Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* di Amsterdam, presso cui il manoscritto è conservato, un microfilm completo dello stesso. Colgo qui l'occasione per ringraziare sentitamente il prof. Hofstra e per ricordare il prof. Rüter, prematuramente scomparso, cortesissimi e solleciti nel venire incontro alla mia richiesta. Auspico nel contempo che non manchi chi voglia riordinare i fogli dell'illustre studioso scomparso, e pubblicare almeno tutta quella parte della monografia che può dirsi completa, cioè sino al 1844.

È dunque dal *ms. van Eysinga* che attingo il materiale per la presente nota. Come ivi si può leggere (ff. 1-2), è veramente da stupire che sino ad oggi non vi siano state esaustive monografie su di un autore che, seppur frammentariamente, ha affrontato pressoché tutti i campi del dibattito culturale della scuola hegeliana e del suo tramonto, e per un certo periodo di tempo è stato anche in grandissima confidenza con K. Marx. Lo studioso dà notizia anche del fatto che il piú ricco fondo baueriano si trova presso l'Istituto Marx-Engels di Mosca. Seppur preziosissimo, il *ms. van Eysinga* non colma tuttavia l'intera lacuna storiografica, bensí solo quella inerente alla parte teologica e filosofica di Bauer (f. 4, nota): lo studioso si ripro-

quella espressa dal teologo svevo. Le posizioni di B. Bauer erano tanto vicine, infatti, a quelle di un Göschel o della stessa ortodossia pietista e luterana, che nel 1836 [2] Hengstenberg rivolgeva agli esponenti dell'hegelismo che asserivano la conciliazione assoluta tra fede e ragione l'invito ad abbandonare la qualifica di hegeliani per passare armi e bagagli nel campo ortodosso. Vi era dunque da parte di questo « arrabbiato » della conservazione teologica un omaggio alla « buona volontà » di autori come B. Bauer; e proprio quest'ultimo era particolarmente impegnato in questa direzione che auspicava la conciliazione, tanto che nel 1838, Michelet ancora scriveva: « In *Bauer*, questo passaggio ad Heng-

---

metteva di far seguire un secondo lavoro se questo primo, qualora fosse stato pubblicato, avesse suscitato l'interesse che indubbiamente meritava.

Bruno Bauer nacque in Sassonia, ad Eisenberg, il 6 settembre 1809. Suo padre, un valente ceramista, nel 1815 andò a stabilirsi poco lungi da Berlino, con il precipuo scopo di consentire ai propri figli d'avere un'istruzione superiore. Nel suo nuovo luogo di residenza, Charlottenburg, visse sino al 1858, lavorando presso la locale regia manifattura di porcellana ed interessandosi sempre vivissimamente agli studi ed alle opere dei suoi due figli intellettualmente fecondi: Bruno, il primo genito, ed Edgar, il quarto ed ultimo genito (nato nel 1820). I fratelli Bauer erano cugini di Adolf Rutenberg, che dal febbraio al novembre del 1842 fu direttore della « *Rheinische Zeitung* ».

Bruno s'immatricolò all'università di Berlino nel 1828 (primavera), entrando ben presto a far parte della scuola hegeliana e legandosi soprattutto a Marheineke. Subito conobbe il successo: già nel 1829 vide premiata dalla facoltà di filosofia (era ancora vivo Hegel!) un proprio scritto su Kant. Marheineke lo prediligeva tra tutti i suoi allievi, come risulta anche dalla citata monografia di H. BENECKE, *W. Vatke...*, p. 74 (cfr. *ms. van Eysinga*, ff. 11-12). Il 15 marzo 1834 coronava gli studi con una tesi in teologia che dibatteva dodici questioni di esegetica, dogmatica e storia della chiesa e che rivelava una nettissima ispirazione hegeliana (per l'indicazione delle questioni dibattute da Bauer, cfr. *ms. van Eysinga*, ff. 13-14), e che venne stampata: *Theses theologicae quas... auctoritate pro gradu Licentiati in Sacrosancta Theologia rite obtinendo publice defendet die XV. M. Martii A. MDCCCXXXIV Hora XI Bruno Bauer Carolotopolitanus*, Berlino, 1834; copia di questo raro volume trovasi, come indica van Eysinga, presso la biblioteca universitaria di Breslavia, con la seguente collocazione: *Lit. hist. V. Qu. in 46 g(m)*; van Eysinga dà anche notizia di averne fatta pervenire copia all'Istituto Marx-Engels di Mosca.

Sin dal *Sommer-Semester* del 1834 Bauer cominciò a tenere lezioni, sia *privatim* sia *publice*; con il successivo *Winter-Semester* iniziò ad insegnare in qualità di libero docente, e continuò per undici semestri, cioè sinché non venne trasferito a Bonn (per l'indicazione dei corsi, cfr. *ms. van Eysinga*, ff. 17-18). Parallelamente cominciò anche a collaborare agli « Annali berlinesi » (ff. 19 sgg.), ove si distinse soprattutto con le recensioni a Strauss.

Altre notizie su questo primo periodo berlinese di Bauer verrò dando analizzando alcune delle sue opere.

[2] In « *Evangelische Kirchenzeitung* », gennaio 1836, p. 23.

stenberg è già realizzato »[3]. Ed all'incirca nello stesso periodo, sugli « Annali di Halle », anche Vischer, come si è visto, considerava Bauer come il campione delle storture speculative della destra[4]. Sia Michelet sia Vischer, ciò appare certo, tenevano conto, in questo loro giudizio, soprattutto delle recensioni antistraussiane del teologo hegeliano. Si conferma cosí che la distinzione tra destra, sinistra e centro hegeliani si attua soprattutto nelle prese di posizione favorevoli e sfavorevoli a Strauss. La *Vita di Gesú* fu il vero e proprio spartiacque della scuola.

Le recensioni che B. Bauer dedicò all'opera straussiana furono tre: la prima apparve nel dicembre del 1835 (per il primo volume dell'opera), la seconda nel maggio del 1836 (per il secondo) e la terza nel marzo del 1837 (presentava dieci scritti sull'opera di Strauss)[5].

Ai nostri effetti, la recensione piú interessante è la prima, nella quale B. Bauer dichiara che la miglior prova dell'assolutezza raggiunta dallo spirito nell'epoca moderna consiste proprio

> « nella sicurezza e tranquillità, con la quale ha imparato a stare a guardare il movimento apparentemente turbolentissimo, ma in fondo semplicissimo e necessario, dell'autocoscienza, anche dell'autocoscienza critica »[6].

La « conciliazione » finale (immancabile sbocco, per la destra, di tutte le acrobazie e virtuosità dialettiche) non ha però, ammette, ancora avuto luogo per ciò che attiene alla critica religiosa: a tutt'oggi, critica e fede non sono ancora stati dimostrati coincidenti. Strauss ha quindi ragione, prosegue Bauer, quando afferma che la propria opera è « necessaria »[7]: essa ha infatti il merito inestimabile di indicare, crudamente ma con chiarezza, l'esistenza di una profonda contraddizione tra fede e ragione; contraddizione che lo spirito deve « necessariamente » comporre e superare. Ma prima di poterla comporre, occorre chiarirla sino in fondo, e ciò è appunto quanto ha fatto Strauss, seguendo questo procedimento dia-

---

[3] K. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme...*, II, p. 646. La prefazione di questo volume è datata « Berlino, l'1 marzo 1838 »; apparve dunque ben addentro nel periodo in cui la nascita della sinistra era cosa fatta.

[4] F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, in « Annali di Halle », n. 139, 11 giugno 1838, c. 1110.

[5] Per tutte le notizie bibliografiche inerenti a questi tre articoli, confronta la nota n. 62 del capitolo precedente.

[6] B. BAUER, recensione a D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, in « Annali berlinesi », n. 109, dicembre 1835, c. 880.

[7] *Ibid.*, n. 110, dicembre 1835, c. 882.

lettico: elevare la critica del *Selbstbewusstsein* ad universale, mostrando cosí « concretamente » la insostenibilità della posizione che oppone l'una all'altra critica e fede (quindi sia della posizione razionalistica sia di quella sovrannaturalistica). Strauss non farebbe dunque se non portare alle estreme conseguenze le posizioni del razionalismo alla vecchia maniera (cioè della *Aufklärung*), assolutizzandone gli strumenti critici. Contro di lui, quindi, il razionalismo appare del tutto impotente [8]. Della stessa impotenza dà prova anche il sovrannaturalismo, anch'esso fallito nel tentativo di giungere ad una vera conciliazione tra fede e ragione, in quanto esso pure inficiato di criticismo, e per di piú inconsciamente: tutte le sue affermazioni sono tali, che un semplice sviluppo delle stesse conduce dalla fede, che pretendono salvare, alla critica, che pretendono debellare [9].

Essendosi nella storia dello spirito manifestate queste due forme, quella di Strauss doveva, essendone essa lo sviluppo logico [10], a sua volta « necessariamente » manifestarsi. Quale è dunque la posizione « critica » di quest'autore verso la *teologia speculativa* (cioè la teologia hegeliana della destra, dei berlinesi)? Vi è chi accusa quest'ultima, afferma B. Bauer, di essere, volente o nolente, intimamente connessa a Strauss, avendo in comune con lui i presupposti hegeliani [11], ma, in verità, la posizione della teologia speculativa è la seguente: da un lato si dà atto a Strauss di aver svelato la contraddizione, ma dall'altro lato si indica ch'egli non ha operato per il *superamento* della stessa, superamento che la teologia speculativa rivendica quindi a sé. Il *Selbstbewusstsein* critico (straussiano) ha opposto tra loro lettera delle scritture e fede; la teologia speculativa ricostituisce la unità, non piú immediata però, bensí mediata dalla negazione critica! Negazione della negazione, essa appare manifestamente come la vera e propria sintesi finale della dialettica tra fede e ragione, il punto di conciliazione al di là del quale non ha né può piú aver luogo separazione.

Le proposizioni che Bauer allinea esprimono quel gusto del paradossale che sarà proprio di tutto il suo sviluppo culturale (si tenga presente che i paradossi che qui e piú tardi s'incontrano nella prosa baue-

---

[8] *Ibid.*, c. 883.

[9] *Ibid.*, cc. 883-884.

[10] *Ibid.*, c. 887. Il richiamo di B. Bauer qui è evidentemente rivolto alla « *Einleitung* » del vol. I di *Das Leben Jesu*[1].

[11] Quest'accusa, si è visto, era stata formulata sulla « *Evangelische Kirchenzeitung* ».

riana, non sono per nulla ironici, bensí formulazioni fatte in tutta serietà, che sole esprimerebbero la vera essenza dell'hegelismo!):

> « Se, nell'ambito della filosofia, la lettera ha patito la morte per mano della critica, allora sarà qui che essa anche resusciterà. Alla settimana di passione della lettera seguirà qui la sua pasqua, nella quale risorgerà corporalmente. La filosofia prende su di sé la colpa che nessun partito vuole portare, per viverla con tutte le sue sofferenze ed i suoi tormenti, e riscattarla » [12].

Dall'« alto » del proprio punto di vista speculativo, B. Bauer si ritiene insomma abilitato a constatare che Strauss ha solo sfiorato il problema della ricostruzione speculativa e si è mosso su di un piano *meramente storico* [13]. Egli si propone quindi, ad edificazione e rassicurazione dei lettori, di dare qualche esempio « concreto » della possibilità di ricostruire speculativamente quanto Strauss ha distrutto, mostrando come la posizione straussiana sia, da sola, incompleta. Questi esempi sono il piatto forte della recensione; il primo ci viene offerto a proposito della trattazione critica (straussiana) della nascita di Gesú, della quale Bauer ci propina la seguente ricostruzione: in forza della propria natura, lo spirito entrando nel mondo doveva apparirvi in modo assolutamente originario, cioè mediante una creazione; ma rispetto alle normali leggi della natura, la creazione è un miracolo; *ergo*, l'incarnazione dello spirito nel mondo *doveva* (tipico passaggio dalla logica alla ontologia) avvenire proprio come è descritto nei vangeli, cioè nel piú miracoloso dei modi, come speculativamente dovevasi dimostrare. Quanto, ad es., alle contraddizioni fattuali ed incontrovertibili che Strauss rilevava tra le varie narrazioni dei vangeli a proposito della nascita di Gesú, nemmeno una parola, certo perché quella era « mera » storia [14].

---

[12] B. BAUER, rec. a D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[1], I, in « Annali berlinesi », c. 886.

[13] *Ibid.*, cc. 887-888; prova indiretta, quest'affermazione baueriana, della presenza in Strauss di quella vena storico critica che ho lungamente cercato di definire.

[14] Il ragionare di Bauer è talmente barocco e paradossale, che mette conto di tradurne un passo. Questo proseggiare fondato soprattutto sull'apriorismo deduzionistico gli resterà infatti anche a « sinistra » — seppur corretto e migliorato —, e sarà il principale bersaglio della polemica feroce di Marx ed Engels contro la critica critica. Ecco la deduzione speculativa della sovrannaturale nascita di Gesú: dopo aver affermato che l'incarnazione dello spirito del mondo *doveva* essere una creazione, ché ogni altra forma sarebbe stata indegna di colui che era anche il creatore, Bauer sviluppa: « La natura umana nella propria separazione (dalla creazione in quanto tale) e nel rapporto alla di lei (della creazione) verità, non poteva apportare nulla di positivo a questa creazione, se non mediante la propria ricettività. E

Accanto a questo ed altri barocchismi consimili, B. Bauer muove a Strauss una obiezione degna di essere annotata: il concetto di mito, scrive, presenta due aspetti, tra di loro contraddittorî: da un lato, si fa ricorso alla cultura del tempo per spiegare la formazione del mito (in particolare, si usa come canone dell'interpretazione genetica il rimando alle rappresentazioni del mondo biblico ebraico); dall'altro, si afferma che

> « lo spirito dovrebbe aver usato *anche* (corsivo mio) della formazione di leggende per deporre in essa, senza di lei coscienza, la propria ' verità eterna ' » [15], ed osserva: « Questa separazione, questo *anche* (corsivo mio) non può essere considerato dal recensore che come la piú grave manchevolezza del lavoro del signor Strauss » [16],

dato che in tal modo lo spirito viene presentato come se fosse incosciente nel proprio affermarsi, ed il contenuto assoluto del mito (la verità speculativa che esso, in quanto *Vorstellung* immaginifica, contiene) non viene inteso come forza produttrice dello stesso. Cosí come terrà ferma la propria prosa paradossaleggiante (ed anche la propria antipatia verso Strauss, che difatti fra qualche anno criticherà da « sinistra », giudicandolo un « prete » [17]), Bauer terrà fermo anche questo spunto critico

---

poiché nella femmina, o piú precisamente nella vergine, questa ricettività è presente in modo immediato, e poiché l'agire del maschio è sempre una attività che ha come conseguenza la limitatezza del risultato, allora l'uomo con il quale è apparsa l'unità della natura umana e divina ha per madre la vergine, per padre lo spirito, che è l'assoluta necessità dell'unità della natura umana e divina. Il suo essere (dell'uomo Gesú) è il risultato dell'incontro della ricettività e dell'agente necessità, ed in questo incontro tutti i problemi fisiologici sono accantonati. Essi non hanno piú luogo, non perché debbano ammutolire, in un mistero oscuro, non compreso, bensí, al contrario, perché nel rivelarsi del mistero, si è rivelata anche la loro finità. Il modo fisiologico di considerare le cose si sublima dialetticamente in quello teologico » (*ibid.*, n. 112, dicembre 1835, c. 897).

[15] *Ibid.*, c. 900.

[16] *Ibid.*, c. 900.

[17] B. BAUER, recensione a D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*[4], ed. cit., in « Annali tedeschi ». L'accusa di essere un « prete » sarà motivata con la considerazione che insistendo Strauss, con la teoria del mito, sull'aspetto intersoggettivo, « generico », egli non mostra « concretamente » quale funzione abbiano svolto gli evangelisti ed il *Selbstbewusstsein* nella formazione del mito stesso; Strauss lascerebbe quindi anche qualche cosa di non spiegato, di « misterioso », e ciò farebbe sí che agli occhi di un Bauer ormai radicalissimo egli non sia piú altro che un « prete ». — Questa continuità, tra la prima critica di Strauss fatta da Bauer esponente della destra e la successiva, è stata rilevata anche dal citato *ms. van Eysinga*, f. 26, ove si legge: « La piú tarda concezione propria di Bauer, che lascia lungi dietro di sé l'esegeta Strauss della vita di Gesú (giudizio, questo, che io non mi sento di condi-

verso il mito straussiano, e rimprovererà al teologo di avere, dello sviluppo dello spirito, una concezione « misteriosa », che non spiega il « perché » della formazione del mito. Solo che allora Bauer difenderà contro Strauss non piú lo spirito assoluto ed oggettivo della destra, bensí la critica dell'autocoscienza individuale. La recensione (apparve in dicembre, quindi mentre il secondo volume dell'opera straussiana era appena giunto nelle librerie) termina auspicando che nella prosecuzione dell'opera Strauss corregga — alla luce dei saggi di « ricostruzione » dialettica offerti da Bauer in queste pagine — l'errato concetto di mito, e soprattutto superi la lacerazione da lui stesso (anche se « necessariamente ») provocata tra spirito e lettera del vangelo, attuando la conciliazione speculativa.

Quando appariva nero su bianco, questa speranza baueriana era già resa vana dalla « *Schlussabhandlung* » straussiana, che esasperava la contraddizione, anziché conciliarla. Nella recensione al secondo volume della *Vita di Gesú* B. Bauer ebbe quindi modo di sbizzarrirsi nella giustificazione dialettica dei miracoli, delle profezie e della morte e resurrezione di Cristo, oltre che nel sostenere, ovviamente, che — come aveva detto anche K. Rosenkranz [18] — la incarnazione del razionale è reale solo se

---

videre, come risulta dal contesto della mia trattazione su Strauss e su Bauer), si può indubbiamente già intravedere qui », cioè nei passi in cui Strauss è accusato di aver dato una spiegazione meramente quantitativa della formazione del mito, tanto è vero che avrebbe obliterato di dare il giusto peso all'autocoscienza dello spirito. — Questa continuità è a mio avviso testimonianza del fatto che, come ora da destra cosí piú tardi da sinistra, Bauer soprattutto una cosa respinge di Strauss: quel l'aspetto *empirico* che la sua critica dei vangeli ha! Bauer insisterà invece sempre su aspetti filosofici speculativi, pandialettizzanti: ora come marheinekiano, piú tardi come « critico critico ».

[18] K. ROSENKRANZ, *Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenlehre*, prefazione. La difesa del ruolo dell'individualità « infinita » nell'incarnazione di Cristo trovasi anche in J. SCHALLER, *Der historische Christus...*, ed. cit., che nella pubblicazione di un intero volume di « difesa » speculativa del fondatore del cristianesimo aveva preceduto tutti gli altri componenti della scuola, ivi compreso il « bigotto » libro di K. F. GÖSCHEL, *Beiträge zur spekulativen Philosophie...*, ed. cit. Insistendo sulla deduzione speculativa del fatto che Cristo dovesse essere un individuo unico ed irrepetibile, che realizzasse l'unione dell'infinito con il finito che Strauss pretendeva affidare al genere umano, Schaller, analogamente a Bauer, pretendeva dare una ricostruzione *positiva*, dopo la « mera » negatività dell'opera critica straussiana della figura di Cristo; Schaller echeggiò anche la critica baueriana che Strauss fosse rimasto nel « mistero » (cfr. la quarta sezione dell'opera schalleriana, intitolata *Kritik der Straussischen Christologie*). Cfr. anche la recensione che a Schaller scrisse W. VATKE, in « Annali di Halle », dal n. 283, 26 novembre 1838, cc. 2257-2259, al n. 289, 3 dicembre 1838, cc. 2311-2312, ove anche si mostra di condividere la critica a Strauss di essere meramente negativo. « Centrista » la posizione di J. FRAUEN-

attuata in *un unico individuo*, e che lo straussiano concetto di *Gattung* è assolutamente antifilosofico. Il punto di vista speculativo della critica antistraussiana è poi ribadito, piú debolmente invero, nel terzo articolo.

§ 2. - BAUER TEOLOGO DELLA DESTRA HEGELIANA.

Nel 1836 B. Bauer si fece anche promotore della pubblicazione di una rivista di teologia speculativa che realizzasse quell'unione tra fede e ragione auspicata nelle recensioni a Strauss. Apparve cosí la « *Zeitschrift für speculative Theologie* », per la quale Bauer chiese la collaborazione anche di Strauss, ormai firma teologica di prima grandezza [19]. Su questa rivista, l'allievo di Marheineke venne pubblicando una serie di articoli sull'antico Testamento [20], che poi riprese in un'opera intitolata

STÄDT, *Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, mit Rücksicht auf Strauss, Schaller und Göschel*, Berlin, 1839.

[19] Il 17 gennaio 1836, dal proprio esilio di Ludwigsburg, Strauss scriveva a Georgii: « Quel tale *licentiatus* Bauer..., che ha recensito cosí pazzescamente la mia opera sugli ' Annali berlinesi ', al tempo stesso mi ha scritto che egli fonda insieme ad altri hegeliani una rivista teologica e che anch'io favorissi collaborare; io però, attraverso Vatke, ho ringraziato molto bellamente ed ho scritto che piuttosto avrei preferito dare contributi alla ' *Kirchenzeitung* ' di Hengstenberg o la ' *Predigerbibliothek* ' di Röhrs » (*Briefe von D. F. Strauss an L. Georgii*, p. 13). La « *Zeitschrift für speculative Theologie in Gemeinschaft mit einem Verein von Gelehrten herausgegeben von Bruno Bauer* » uscí a Berlino dal 1836 al 1838.

[20] La rivista baueriana era semestrale, e vantava collaboratori illustri, nonostante Strauss avesse rifiutato di collaborarvi, tra gli altri: F. C. Baur, Benary, Conradi, Daub, Erdmann, Gabler, Gans, Göschel, Henning, Hinrichs, Hotho, Marheineke, Michelet, Rosenkranz, Stuhr, Vatke, Schaller. Gli scritti che B. BAUER ci pubblicò furono i segg.: *Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuchs*, 1836, I, pp. 140-181; *Der Pantheismus innerhalb des Rationalismus und Supranationalismus*, 1836, I, pp. 267-276; *Der Alt-Testamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes*, 1836, II, pp. 158-204; *Das 'Antitheologische' am Hegel'schen Begriff der hebräischen Religion*, 1836, II, pp. 247-257 (qui v'è già un riferimento esplicito a Hengstenberg); *Das Geständniss der Philosophie*, 1836, II, pp. 257-259; *Die neuen Commentare zu den Psalmen*, 1837, I, pp. 217-252; *Die Principien der mosaischen Rechts- und Religions- Verfassung nach ihrem innern Zusammenhange entwickelt*, 1837, II, pp. 295-353; recensione a A. THOLUCK, *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss* (Hamburg, 1837), 1837, II, pp. 405-425; recensione a C. S. MATTHIES, *Propedeutik der Neutestamentlichen Theologie* (Greifswald, 1836), 1837, II, pp. 425-438; recensione a E. W. HENGSTENBERG, *Die Authentie des Pentateuch. I. Bd.* (Berlin, 1836), 1837, II, pp. 439-466; *Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im zweiten Theil des Jesaias*, 1837, II, pp. 478-487; *Die Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis, kritisch untersucht*, 1838, I, pp. 125-210; recensione a J. E. ERDMANN, *Vorlesungen über Glauben und Wissen...* (Berlin,

Die Religion des Alten Testaments[21]. Per quanto apparsa nel 1838, quindi in data posteriore alla pubblicazione del primo numero degli « Annali di Halle », di essa vorrei dare qui breve trattazione, non solo perché in realtà riprende articoli degli anni anteriori, ma anche perché sia essa, sia l'operetta che la seguí, *Herr Dr. Hengstenberg*, appartengono ancora al primo periodo, di destra, dell'attività di Bauer. Egli apparirà nel novero dei collaboratori degli « annali di Halle »[22] solo dopo che questo primo periodo sarà conchiuso[23].

La religione dell'antico testamento apparve nelle librerie nei primi mesi del 1838[24], ed è preceduta da una lunga « *Einleitung* », vero e

---

1837), 1838, I, pp. 253-261; *Apologetisches und Kritisches zum biblischen Bericht von der Urgeschichte der Menschheit*, 1838, II, pp. 435-454; recensione a K. C. W. F. BÄHR, *Symbolik des Mosaischen Cultus. I Bd.* (Heidelberg, 1837), 1838, II, pp. 485-511.

[21] B. BAUER, *Kritik der Geschichte der Offenbarung. Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt*, Berlin, 1838, 2 voll.

[22] Il suo primo articolo, intitolato B. BAUER, *Der christliche Staat und unsere Zeit*, apparve sugli « Annali di Halle » dal n. 135, 7 giugno 1841, pp. 537-539, al n. 140, 12 giugno 1841, pp. 557-558. Non è tuttavia da escludersi che qualcuna delle frequentissime note anonime che apparivano sugli « Annali » fosse dovuta alla penna di B. Bauer anche prima di quella data. Contatti con la redazione del periodico l'autore ebbe infatti certo anche anteriormente: editore degli « Annali » era O. Wigand, di Lipsia, e la prima pubblicazione baueriana presso i suoi tipi risale all'agosto o ai primi di settembre del 1840: B. BAUER (apparsa anonima), *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft* (l'opera è annunciata in una *manchette* pubblicitaria sugli « Annali » del 2 settembre 1840, come disponibile). Chi conosceva Wigand e pubblicava opuscoli polemici di quella violenza, certo conosceva Ruge. Può essere che Bauer abbia dapprima collaborato sotto il velo dell'anonimo, per non compromettere ulteriormente la sua già instabile posizione bonnense. Del resto egli era indubbiamente la fonte delle indiscrezioni concernenti la sua controversia con la facoltà teologica di Bonn contenute nella nota A. RUGE, *Die Wahrheit in Sachen der bonner evang. theolog. Facultät contra B. Bauer*, in « Annali di Halle », n. 91, 16 aprile 1841, pp. 363-364. A favore di questo scritto di Bauer anche la nota: ANONIMO, *Der Verfasser der Schrift: "Die evangelische Landeskirche..." und der Broschüre: "Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg"*, in « Annali di Halle », n. 276, 17 settembre 1840, cc. 2204-2208.

[23] Si potrebbe chiamarlo « primo periodo berlinese ».

[24] La prefazione del I volume è datata « Berlino, marzo 1838 » (B. BAUER, *Die Religion des alten Testaments...*, I, p. VI); quella del secondo, « Berlino, settembre 1838 » (*ibid.*, II, p. XII). I due volumi avrebbero dovuto costituire, secondo il progetto originario, la prima parte di una complessiva *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, che (cfr. I, pp. XCIV-XCVII) dovevasi articolare in tre parti (quindi secondo la tipica triadicità hegeliana): critica della teologia biblica, critica del dogma nella formulazione ecclesiastica, costruzione sistematica di una dogmatica scientifica (« *wissenschaftliche Dogmatik* »). Egli si proponeva insomma di scrivere una filo-

proprio contraltare di quella straussiana del 1835. Lo scopo che B. Bauer si propone è infatti di definire in modo « scientifico » l'« idea della rivelazione »[25]; scientificità che altro non è se non la dimostrazione che B. Bauer pensa di poter dare della coincidenza logica ontologica di fede e ragione propria della destra:

> « La seguente introduzione ha come scopo... di determinare piú da vicino il concetto ed il metodo di una scienza, e di porla all'unisono con la forma della presente autocoscienza scientifica »[26].

B. Bauer parla anche della necessità di dare alla propria esposizione un andamento « critico », avendo essa tra l'altro il compito d'individuare le contraddizioni che, all'interno di ogni momento della rivelazione ebraica, spingono lo spirito rivelantesi a passare al momento successivo, piú compiuto in quanto sempre piú vicino al cristianesimo. Ma occorre aver ben chiaro che quando B. Bauer parla, in questo contesto, di « critica », intende sempre ed unicamente un atteggiamento che rileva sí le contraddizioni, ma solo per meglio condurle alla « superiore » conciliazione, secondo il procedimento che i « genî » avevano trovato tanto insopportabile in Marheineke[27]. Neanche a dirlo, l'autore riconferma anche la propria fiducia nella coincidenza di logica ed ontologia: in quanto fenomeno storico, la rivelazione è composta da fatti storici reali, i quali però sono determinati unicamente dal *Begriff* e dal suo sviluppo (dialettico). La scientificità della mia opera, afferma, consiste appunto nel comprendere ed articolare (dialetticamente) lo sviluppo del *Begriff* razionale, realmente espresso nei fatti ed accadimenti storici della storia della rivelazione, sí da ottenere una costruzione sistematica e scientifica: la

---

sofia di tutta la rivelazione ebraico cristiana, che partendo dalla « *Erscheinung* » (cioè dalla fenomenologia) della stessa nell'antico Testamento, passasse poi al « *Begriff* » (il dogma nella formulazione fattane dalla chiesa cristiana) ed infine alla « *Idee* »: la rivelazione alla luce della filosofia hegeliana.

[25] *Ibid.*, pp. XV sgg.

[26] *Ibid.*, p. XV.

[27] *Ibid.*, p. XVI, si legge: « In quanto apparizione storica del concetto religioso, la rivelazione percorre però piú gradi, i quali sono ancora in contraddizione con il concetto religioso nella sua *compiutezza*. La sua esposizione sarà quindi necessariamente *critica*, in quanto essa ha sempre da trarre alla luce le contraddizioni che sono *ancora* proprie delle singole apparizioni del concetto religioso, e da riconoscerle come il *momento motore del movimento* » (tutti i corsivi sono miei, ed indicano chiaramente, mi pare, come B. Bauer intendesse la critica solo quale individuazione di una negazione di cui dare poi, mediante negazione della negazione, una ricostruzione « positiva » cioè una conciliazione).

filosofia della religione dell'antico Testamento. Questa coincidenza ed identità di *fatto* e *concetto* nella rivelazione, di *critica della rivelazione* e di *filosofia della religione*, ha però — aggiunge l'autore — da essere dimostrata, non solo affermata; è quanto B. Bauer si propone di fare nella « *Einleitung* » [28].

La rivelazione, dichiara dunque B. Bauer, appare come notificazione (*Bekanntmachung*) avente l'aspetto d'una informazione (*Bericht*) storica; come notificazione, si limita ad informare l'uomo, in un determinato momento della storia, che esiste un qualche cosa — una divinità — che si comporta in un determinato modo; questa *Bekanntmachung* si distingue dalla riflessione naturale in quanto afferma immediatamente la presenza della divinità, senza dedurla — in ciò l'immediatezza — dall'osservazione della natura, ed anzi contraddicendo quest'ultima [29]. Ha cosí inizio lo sgranarsi delle contraddizioni: lo spirito (e quindi l'uomo che ne è organo ed interprete) non può veramente capire se non ciò che abbia autonomamente sviluppato da sé. La rivelazione reca dunque seco le seguenti contraddizioni: è per l'uomo, in quanto è a questi che Dio l'ha data; non è per l'uomo, in quanto questi non l'ha prodotta da sé; è un fatto, e quindi storica e contingente; ma essa si protesta non storica, bensí logicamente necessaria [30]. Non solo: contenuto della rivelazione sono *Vorstellungen* date da Dio stesso, che però, paragonate le une con le altre, appaiono tra di loro incompatibili e contraddittorie, pretendendo ognuna di essere vera in assoluto. La rivelazione è quindi, da questo ultimo punto di vista, in contraddizione con se stessa, e, essendo diretta emanazione di Dio, involve nella propria contraddittorietà anche questi, o meglio lo stato del suo *Selbsbewusstsein*, che si palesa contraddittorio anche se (anzi: proprio perché) divino [31]. Dopo aver brevemente « dimostrato », con un *excursus* storico condotto secondo il canone della scuola, che sino ad ora, manco a dirlo, nessuno dei tentativi fatti per giungere

---

[28] Notiamo come il richiamo, seppur da destra, sia pur sempre all'Hegel della *Fenomenologia*; ciò che B. Bauer si propone di fare nella propria « *Einleitung* », è dare una sistematica della fenomenologia dello spirito quale rivelazione — quindi della filosofia della religione —; procedimento che ricalca assai da vicino quello seguito da Hegel nella « *Einleitung* » alla *Fenomenologia.*

[29] B. BAUER, *Die Religion des Alten Testaments...*, I, pp. XVIII-XIX.

[30] *Ibid.*, I, pp. XX-XXIII.

[31] *Ibid.*, I, p. XXIV.

ad una risoluzione delle contraddizioni ha avuto successo [32], Bauer si propone dunque senz'altro

> « di sviluppare il concetto della religione e di vedere, in questo sviluppo, *se il divenire della rappresentazione religiosa* DEBBA *avvenire mediante rivelazione e se in questo divenire siano* NECESSARIAMENTE *poste le contraddizioni presenti nella manifestazione della rivelazione* (maiuscoletti miei) » [33].

Sarebbero in tal modo poste le premesse per studiare logicamente le tappe necessarie e teleologiche di una fenomenologia della rivelazione che, una volta delineata, costituirebbe una confutazione « necessaria » — e quindi incontrovertibile — di ogni altra posizione (quale è quella straussiana). Difatti, dopo aver esaminato il necessario peregrinare della rivelazione dalla tesi del sentimento (*Gefühl*) all'antitesi della intuizione (*Anschauung*) ed alla sintesi della rappresentazione (*Vorstellung*) [34], Bauer conclude che è al momento della *Vorstellung* che Dio *deve* incarnarsi: nella tesi e nell'antitesi egli si poneva solo inconsciamente lo scopo della rivelazione di sé, al livello della *Vorstellung* biblica questo scopo si pone invece consciamente.

> « Questo scopo altro non è, se non che Dio sia (= appaia) per lo spirito, e venga da esso saputo, nella propria reale universalità. Se ora Dio diviene in libera guisa per lo spirito (se Dio, cioè, a questo punto della dialettica della rivelazione si manifesta allo spirito liberamente, cioè consciamente), allora questo divenire, in quanto liberamente voluto (diversamente da quanto accadeva nella tesi e nell'antitesi) ha la forma della *storia*. Ma nella storia i momenti della verità appaiono singolarmente e come figure particolari » [35].

In parole piú piane: B. Bauer si sforza di dimostrare « logicamente » che Dio, a questo stadio della rivelazione, deve necessariamente e consciamente incarnarsi nella storia come *singolo individuo sensibile*. L'au-

---

[32] *Ibid.*, I, pp. XXIV-XXIX. Anche questo *excursus* storico è condotto sulla falsariga di quello straussiano, come del resto è logico, se si tiene conto che entrambi, seppur in diverso modo, davano ordine e sistematicità al proprio lavoro con strumenti hegeliani, e quindi intendevano lo sviluppo della storia del pensiero (e della esegesi biblica) come un'unità organica, che mano a mano porta alla posizione che essi riconoscevano come propria, e che sempre appariva loro essere la sola che risolvesse pienamente tutte le negazioni che la storia precedente aveva lasciate insuperate.

[33] *Ibid.*, I, p. XXX.

[34] *Ibid.*, I, pp. XXXII-XXXVIII.

[35] *Ibid.*, I, pp. XXXVIII.

tore pensa, in conclusione, di aver dimostrato: *a*) che non è possibile che Cristo sia prodotto *inconscio* dell'umanità ancora prigioniera del mito (ferma allo stadio della *Vorstellung* immaginifica), poiché questi, tutt'al contrario, altro non è se non la manifestazione della sintesi *cosciente* attuata da Dio nella rivelazione; *b*) che la teoria straussiana della *Gattung* contraddice la *necessità logica* che la manifestazione compiuta di Dio rivelantesi avvenga nella storia in un'individualità unica, sensibile, in un punto spazio-temporale irripetibile; *c*) che tutte le aporie e contraddizioni rilevate da Strauss nelle varie narrazioni evangeliche ed all'interno di ognuna di esse non provano un bel nulla; che, anzi, il fatto che le manifestazioni storiche della realtà contraddicano la sensibilità dimostra non la loro falsità, ma la loro verità, poiché contraddicono la sensibilità naturale proprio in quanto essa non è divina; risolvere le aporie ricorrendo al mito è quindi antifilosofico ed assurdo [36]. — La dialettica baueriana continua poi di questo passo, ma non mette conto di riferirne analiticamente i passaggi che dalla *Vorstellung* portano al *Begriff* ed alla *Idee*. L'applicazione che l'autore fa del proprio procedimento dialettico è tale, che il lettore, una volta intesolo, può ben dedurlo *a priori*.

Solo su di un punto vorrei ancora brevemente soffermarmi, poiché esso costituisce la molla della successiva evoluzione di sinistra del teologo; evoluzione che pure in lui appare dettata, oltre che da uno sviluppo culturale, anche dal concreto contesto delle polemiche nelle quali si trovò coinvolto e delle misure amministrative che lo colpirono. Trattasi della questione di come debbano essere intesi i rapporti tra rivelazione ebraica e rivelazione cristiana. B. Bauer osserva che in generale la rivelazione è soggetta alla limitazione del *Bewusstsein* umano che la recepisce, e che quindi la contradittorietà che in forza di questo limite si manifesta [37] deve necessariamente estendersi anche dal *Bewusstsein* umano al *Selbstbewusstsein* divino, poiché l'uomo altro non è se non l'organo attraverso il quale Dio si conosce [38]. L'avversario con il quale B. Bauer qui polemizza è certo Hengstenberg, che aveva sostenuto essere

---

[36] *Ibid.*, I, pp. XXXIX.

[37] L'avversario di questa polemica baueriana è sempre ancora Strauss, in quanto Bauer sostiene che la contradditorietà nei dogmi è aspetto positivo, non negativo. Questo perché egli ha sempre di mira la conciliazione finale, mentre Strauss invece fa leva sulle contraddizioni per dissolvere la tradizione ecclesiastica e proporre il mito.

[38] B. BAUER, *Die Religion des Alten Testamenst...*, I, p. LVIII.

le due rivelazioni, dell'antico e del nuovo Testamento, in tutto e per tutto identiche. B. Bauer ammette che l'ebraica e la cristiana siano le due sole forme di rivelazione in senso proprio, ma sostiene al tempo stesso che sono diverse tra loro: rispetto al cristianesimo, l'ebraesimo è lacunoso, poiché « la conciliazione del particolare e dell'universale è il postulato che l'ebraesimo *doveva* (corsivo mio) lasciare irrisolto » [39]. Il miracolo, ad es., nel vecchio Testamento è impossibile, mentre diviene invece non solo possibile, ma addirittura necessario (e si ricordi che necessità logica implica per Bauer corrispondenza ontologica) con l'apparizione di Cristo, cioè nel nuovo testamento, poiché solo con l'incarnazione Dio entra realmente nella storia, e solo questo ingresso reale e concreto pone il problema del sovvertimento miracoloso delle leggi che regolano questo mondo [40]. Opponendosi a Hengstenberg, B. Bauer riprende una posizione critica già presente prima di Strauss: respingere il mito nel nuovo Testamento, ma accettare l'inattendibilità storica dei miracoli e di tutti gli eventi contrari alle leggi naturali nell'antico.

Ad un ministro hegeliano, quindi conservatore ma illuminato, quale era Altenstein, questa posizione doveva essere congeniale, e da Altenstein infatti B. Bauer si aspettava ogni bene. Ma verso la fine degli anni trenta, essere hegeliani, seppur di destra, cominciava ad essere compromettente, e fu B. Bauer stesso che ne dovette fare la prima dura esperienza. La sua polemica con Hengstenberg — polemica che questi inizialmente quasi non raccolse, tendendo piú a sottolineare gli aspetti antistraussiani della destra [41] — soffocò sul nascere la sua carriera accademica.

Concludendo, l'impianto di quest'opera è del tutto hegeliano, anche se di destra, e si capisce come Michelet dicesse che realizzava il passaggio della destra all'ortodossia [42]. Si rilevi infine come sia stata mantenuta l'accusa a Strauss di esser rimasto al livello dello spirito inconscio, mentre per Bauer la peculiarità della rivelazione è la coscienza dello spirito.

---

[39] *Ibid.*, I, p. LXVII.

[40] *Ibid.*, I, p. LXXXIX.

[41] Cfr. in proposito la « *Evangelische Kirchenzeitung* », 1838, pp. 545 sgg.

[42] K. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme...*, II, p. 646.

§ 3. - Il trasferimento a Bonn e l'inizio dell'evoluzione verso la sinistra.

Mentre tutti si attendevano da Bauer che continuasse a lavorare su questo filone di traduzione speculativa e sistematica della rivelazione, questi stupí tutti con la repentina pubblicazione di un libretto violentemente polemico verso Hengstenberg, che pure nella « *Evangelische Kirchenzeitung* » [43] aveva presentato non sfavorevolmente i due volumi precedenti. Il *Herr Dr. Hengstenberg* [44] apparve con nome dell'autore, ed il dichiarato intento che egli si proponeva era di difendere l'hegelismo dalle accuse pietistiche. La « qualificazione di sinistra » di Hegel da parte di Strauss, Feuerbach, Vischer, Märklin, Ruge e gli « Annali di Halle » comincia a dare i suoi frutti, ed i rapporti tra hegelismo (anche di destra) ed ortodossia pietistica (Hengstenberg, Leo) si fanno sempre piú precari. D'altra parte appare anche chiaro che, vivente ancora Altenstein, gli hegeliani nonostante qualche difficoltà già incontrata, pensavano ancora di poter imporre la propria egemonia, come mostra anche l'incondizionato appoggio che Altenstein [45] aveva spesse volte concesso a Marheineke.

---

[43] In « *Evangelische Kirchenzeitung* », 1838, pp. 545 sgg.

[44] Il titolo di copertina dell'opera suonava: B. Bauer, *Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewusstsein*; il titolo del frontespizio interno era invece piú preciso: *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums* (Berlin, 1839). Da notarsi che il secondo titolo, toccando piú direttamente il tema dell'eterogeneità tra la « buona novella » e piú specificamente la « legge » — cioè la *torà* ebraica — contenuta nel Pentateuco, affronta un tema tradizionale dell'antisemitismo culturale del tempo: tra *torà* e vangelo, c'è incompatibilità assoluta.

Le opere cui Bauer fa riferimento sono principalmente: E. W. Hengstenberg, *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen der Propheten*, Berlin, 1829-1835, 3 voll.; *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament. Bd. I. Die Authentie des Daniels und die Integrität des Sacharjah. Bdd. II und III: Die Authentie des Pentateuches*, Berlin, 1831-1839, 3 voll. Il primo volume dei due dedicati al Pentateuco era stato già recensito da Bauer sulla « *Zeitschrift für speculative Theologie* ».

Per un'ampia panoramica della vita e dell'opera di questo teologo pietista e reazionario, cfr. J. Bachmann, *Ernst Wilhelm Hengstenberg, sein Leben und Wirken, nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt*, Gütersloh, 1876-1892, 3 voll.

[45] Finché fu vivo Altenstein, ma soprattutto nel periodo in cui vissero sia Altenstein sia Hegel, per gli hegeliani la possibilità di egemonizzare la facoltà di teologia sembrò sempre a portata di mano, nonostante che Marheineke fosse l'unico ordinario hegeliano. Dopo la nomina (accettata da Altenstein solo *obtorto collo*, su diretta pressione del principe ereditario) di Hengstenberg, il collegio dei professori comprendeva: lo stesso Hengstenberg, Schleiermacher, Neander, Gerhard Friedrich

Proprio a Bauer toccò di sperimentare che nemmeno Altenstein poteva

---

Abraham Strauss (teologo ortodosso e pietista — per quanto non fanatico — che nulla ha a che vedere con il nostro D. F. Strauss) e Marheineke. I primi quattro, benché avessero posizioni teologiche anche diversissime, tuttavia avevano in comune l'opposizione sia alla teologia e filosofia hegeliane, sia all'egemonia che, per mezzo di Marheineke da un lato e Altenstein dall'altro, Hegel cercava di imporre alla facoltà (si tenga conto anche delle lezioni di filosofia della religione che Hegel stesso tenne a piú riprese, e che certo non lasciarono indifferenti i quattro teologi). Seppur minoranza, Marheineke cercò inoltre piú volte di imporre il proprio punto di vista, appoggiandosi direttamente sul ministro. Il primo caso clamoroso si ebbe nel 1827, quando il teologo hegeliano dopo essersi opposto invano all'adozione di un testo commemorativo d'ispirazione antihegeliana da leggersi a nome della facoltà di teologia (e che conteneva anche giudizi generali su quella disciplina), fece ricorso ad Altenstein, che lo appoggiò. Le profonde divisioni che all'interno della facoltà di teologia dividevano soprattutto Marheineke e Hengstenberg divennero allora di dominio pubblico. Ma la intromissione del ministro nella vita della facoltà provocò l'immediata reazione di tutti gli altri professori. Neander (allora decano, carica che nelle facoltà tedesche era temporanea) a nome della maggioranza mandò ad Altenstein una lettera nella quale lo invitava a non pretendere mai piú dalla facoltà che si pronunciasse a favore di un'interpretazione speculativa (cioè hegeliana) del cristianesimo, come in pratica era risultato a seguito degli emendamenti proposti da Marheineke ed appoggiati dal ministro al testo della commemorazione. Una nuova bega scoppiò l'anno dopo, quando alla facoltà si presentò, per ottenere l'abilitazione in teologia, Otto Gerlach, quarto fratello dell'influentissima famiglia pietistica dei Gerlach. La commissione giudicatrice (febbraio 1828) era composta da Marheineke, Strauss, Neander ed Hengstenberg. Dopo l'esame, i tre antihegeliani votarono per la concessione dell'abilitazione, mentre Marheineke si oppose, dichiarando, nel proprio voto, che il candidato aveva palesato una riprovevole ignoranza delle necessarie nozioni filosofiche imprescindibili dalla teologia (cioè di ignoranza della filosofia hegeliana della religione). Altenstein diede nuovamente ragione a Marheineke, e mandò una dura reprimenda alla facoltà, chiedendo conto a Schleiermacher della sua assenza dalla commissione e sollevando la questione procedurale della presenza nella stessa di Hengstenberg, ancora straordinario. La libera docenza concessa a O. Gerlach non veniva cassata, ma nemmeno convalidata, e al tempo stesso si dava disposizione alla facoltà perché non aumentasse il numero dei docenti di teologia digiuni di « filosofia della religione ». La facoltà rispose (sempre a maggioranza) che rifiutava la pretesa ministeriale d'imporre come canonica la teologia d'ispirazione hegeliana. Altenstein replicò a sua volta che la teologia aveva legami strettissimi con la filosofia, e che era compito del ministero sorvegliare che la facoltà impartisse un insegnamento corretto (cioè hegeliano!). Neander scrisse allora a nome della maggioranza ad Altenstein che fin tanto che non fosse stato dato corso alla convalida della libera docenza concessa a Gerlach, la facoltà non avrebbe piú fatto esami. Si era insomma giunti — sulla questione, si badi bene, dell'hegelismo — allo sciopero vero e proprio. Infine (nel 1829) si giunse ad un compromesso: la facoltà riprese gli esami ed Altenstein fece un formale atto di fiducia nelle di lei capacità.

Di Marheineke bisogna aggiungere ch'egli continuò a votare contro la maggioranza anche quando questa, dopo la morte di Altenstein, aveva nel ministro Eichhorn un convinto sostenitore delle tesi piú vicine al pietismo, e mentre sul trono

tutto [46]: l'*Hengstenberg* gli valse il trasferimento, sgradito [47], a Bonn.

Herr Dr. Hengstenberg è operetta di poco piú di cento pagine, concepita sotto forma di sette lettere (piú un'appendice), indirizzate ad un amico. B. Bauer dichiara di essere ben conscio del pericolo che si corre attaccando Hengstenberg: il rogo degli eretici. Purtuttavia, aggiunge, non voglio avallare le tesi di Hengstenberg col mio silenzio [48]. Lo scopo che egli si pone è chiaramente da membro militante della scuola hegeliana: difendere dal pietismo la filosofia del maestro sulle rivelazioni ebraica e cristiana [49]. L'opuscolo è tra le cose migliori che siano uscite

---

v'era colui che aveva sostenuto la nomina di Hengstenberg alla facoltà di Berlino. Lo si vedrà proprio in occasione del precipitare della situazione che ora si viene a creare, con l'attacco di Bauer a Hengstenberg. Quest'attacco venne mosso vivente Altenstein, ma la posizione degli hegeliani era già indebolita, come appare manifestamente dal fatto che il giovane autore venne trasferito a Bonn. Quando poco dopo B. Bauer venne espulso dall'università, Marheineke fu tra i pochi che, seppur debolmente, lo difesero. Anche dopo l'allontanamento di Bauer dall'università, Marheineke restò una bandiera dell'opposizione al ministro. Quando ad es. l'1 agosto 1842 Eichhorn, discriminando gli hegeliani, concesse ai neanderiani di fondare un'associazione teologica (mentre il senato accademico l'aveva proibita, per evitare lotte tra le correnti teologiche), già il 2 agosto, a ventiquattr'ore di distanza, gli studenti davano una chiara risposta a questa misura, recandosi (secondo il costume d'allora) a fare una serenata sotto le finestre di Marheineke! Manifestazione che era ad un tempo contro Neander, contro Eichhorn e contro Schelling, da poco giunto a Berlino.

[46] Questa fiducia in Altenstein come ministro filohegeliano appare in B. Bauer anche *dopo* il trasferimento a Bonn. Nella lettera del 21 ottobre 1839, scritta dalla nuova residenza al fratello Edgar, Bruno descrive l'esame, per quanto solo formale, cui fu sottoposto da parte dei professori locali di teologia (la facoltà era in maggioranza schleiermacheriana di destra), per verificare e confermare la validità della sua *venia docendi*, acquisita a Berlino. Tuttavia, precisa Bruno, pur trattandomi con sospetto, la facoltà non mi si mostra apertamente nemica, soprattutto perché mi sa appoggiato dal ministero (cfr. *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839-1840 aus Bonn und Berlin*, Charlottenburg, 1844, pp. 5-10).

[47] Che il trasferimento fosse sommamente sgradito a Bauer, testimoniano le prime lettere al fratello, ad es. la citata del 21 ottobre 1839 (*ibid.*, pp. 5-10) e quella del 4 novembre 1839 (*ibid.*, pp. 11-12).

[48] B. Bauer, *Herr Dr. Hengstenberg...*, pp. 1-3.

[49] *Ibid.*, p. 5, si legge la seguente enunciazione del compito che l'autore si propone: « Questo io voglio, che la concezione hegeliana dell'ebraesimo non resti pur sempre ancora come un nemico non indebolito alle spalle del suo avversario, mentre questi (Hengstenberg) crede d'averlo già abbattuto. La domanda di come si debba collocare la religione dell'antico Testamento rispetto alla rivelazione cristiana è la sola nella quale le armi di questi avversari possano veramente incrociarsi, e qui rendo al signor dr. Hengstenberg un vero amorevole servizio, se gli apro gli occhi su come egli non abbia ancora attaccato un'unica posizione hegeliana, e tanto meno confutato. Voglio porre i contrasti in modo tale che essi (Hegel ed Hengstenberg) possano finalmente vedersi negli occhi; almeno, sino ad ora, il signor dr. Hengsten-

dalla penna baueriana: con disamina critica analitica e feroce, mostra come la posizione di Hengstenberg stravolga totalmente il senso delle posizioni avverse, venga spessissimo meno ai suoi propri principî, fraintenda e svisi lo stesso testo sacro, sia insomma un grosso calderone di contraddizioni. Collazionando tra loro citazioni e passi del teologo pietista, B. Bauer mostra inoppugnabilmente come le argomentazioni di questi siano insostenibili: ad es. come a proposito di identici passi biblici del *Pentateuco* [50] Hengstenberg dica sia che esso contiene intera ed esplicita la dottrina dell'immortalità dell'anima, sia che la contiene solo implicitamente, sia che non la contiene affatto bensí prepara solo la dottrina evangelica dell'immortalità, sia che in parte la contiene ed in parte no, etc. La grande efficacia polemica di queste pagine appare indubbia: la attendibilità di Hengstenberg come studioso ne esce totalmente distrutta! Il procedimento baueriano resta immutato in tutt'e sette le lettere e nell'appendice, e la ridicolizzazione dell'avversario è ottenuta con un metodo non molto dissimile da quello applicato da Strauss contro Steudel ed Eschenmayer. E poiché è certissimo che Bauer avesse letto questi scritti straussiani, possiamo considerare lo *Hengstenberg* come la prima manifestazione di quell'eclettico e rapidissimo assorbimento di risultati raggiunti da altri che sarà proprio di tutto lo sviluppo culturale dell'autore e che gli sarà rimproverato anche da K. Marx [51].

---

berg ha combattuto come se avesse davanti a sé ogni altro avversario fuorché la filosofia della religione di Hegel ».

[50] *Ibid.*, pp. 9-14 e pp. 24-26.

[51] B. Bauer ebbe in somma misura la caratteristica di molti, se non addirittura tutti, gli autori della sinistra, di voler a tutti i costi « superare » gli altri, acquisendone anche molto disinvoltamente i risultati. L'opuscolo *Herr Dr. Hengstenberg...* è certo ispirato — almeno nella forma — alle *Streitsschriften*, anche se non si colloca ancora alla sinistra dei tre volumetti del teologo svevo. Lo « scavalcamento » a sinistra di Strauss avviene con i volumi di critica evangelica: B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (ed. cit.); *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (ed. cit.); *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes* (ed. cit.; per tutti e tre questi titoli, cfr. nota n. 40 al cap. III). Poco dopo, sarà la volta di Feuerbach di vedersi scavalcato a sinistra, nell'opera B. BAUER, *Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neuenzehnten* (Zürich-Winterthur, 1843; testo ora disponibile anche nella riedizione [con ampia introduzione] di ERNST BARNIKOL, *Das entdeckte Christenthum im Vormärz*, Jena, 1927). E come lo scavalcamento a sinistra di Strauss si era concretato anche in una recensione a quest'autore sugli « Annali tedeschi » (recensione a *Das Leben Jesu*[4], citata), cosí lo scavalcamento a sinistra di Feuerbach si concretò nel saggio B. BAUER, *Charakteristik L. Feuerbach's* (ed. cit.). Il paragrafo VI di questo scritto contiene il giudizio di B. Bauer sul contrasto tra Feuerbach e Stirner (il paragrafo è intitolato: « Feuer-

L'operetta sostanzialmente, dal punto di vista metodologico, non muta l'impostazione di destra di B. Bauer [52], e purtuttavia segna una tappa di rilievo nella formazione dell'autore e della stessa sinistra. Innanzitutto perché sanziona uno stato di frizione tra destra e pietismo che era stato velato ma non soppresso dalla polemica antistraussiana, e che sboccherà nell'aperta opposizione degli hegeliani (di destra e non) all'alleanza tra pietismo e Schelling la quale si concreterà fra poco con la chiamata di questi a Berlino. Inoltre, lo scritto ottenne una favorevole recensione da parte degli « Annali di Halle » [53] che, in certo modo, indi-

---

bach e l'Unico », p. 124), e si riferisce sia all'opera di MAX STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum*, Leipzig, 1845, sia alla risposta di Feuerbach alle critiche che in quell'opera gli erano state mosse, L. FEUERBACH, *Das 'Wesen des Christenthums' in Beziehung auf den 'Einzigen und sein Eigenthum'* apparsa in « *Wigand's Vierteljahrschrift* », 1845, n. 2, e ristampata in *S. W. 1*, I, pp. 342-359, nonché *S. W. 2*, VII, pp. 294-310. Per le controversie sostenute dal teorico dell'individualismo, cfr. M. STIRNER, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes 'Der Einzige und sein Eigenthum', aus den Jahren 1842-1847* (a cura di J. H. MACKAY), Berlin, 1898, ove è riprodotta anche la replica a Feuerbach, Szeliga e Hess apparsa in « *Wigand's Vierteljahrschrift* », 1845, n. 3, pp. 147-194.

Caratteristico di Bauer è che egli in questo saggio in cui accusa tutti quanti di esser tuttora ancorati al passato, alla trascendenza, ad Hegel, alla chiesa etc., in realtà usi ed abusi d'argomentazioni che originariamente non erano affatto sue, bensí degli stessi Stirner e Feuerbach (questo rilievo è dovuto a Marx: cfr. K. MARX-F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten,* in *M.E.G.A.*, I, V, pp. 3-528; traduzione integrale italiana, *L'ideologia tedesca...*, a cura di F. CODINO, Roma, 1958; cfr. pp. 83-93 di questa traduzione).

Sulla radicalizzazione operata da Bauer nella sinistra cfr. anche E. BARNIKOL, *Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preussischen Opposition*, in « *Zeitschrift für Kirchengeschichte* », 1927, vol. XLVI, nuova serie IX, fasc. I, pp. 1-34.

[52] Come giustamente rileva M. KEGEL, *Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christenthums*, Leipzig, 1908, p. 22. Si ponga attenzione a non confondere quest'opera con l'altra, sempre dello stesso M. KEGEL, *Bruno Bauers Übergang von der hegelschen Rechten zum Radikalismus*, Leipzig, 1908, che è molto piú sommaria ed incompleta. Si cfr. inoltre: E. SCHLÄGER, *Bruno Bauer und seine Werke*, in « *Internationale Monatschrift. Zeitschrift für allgemeine und nationale Kultur und deren Literatur* », 1882, a. I, fasc. VI, pp. 377-400; *Bruno Bauer redivivus. Ausschnitte aus den Schriften des « Meister der theologischen Kritik » (1840-1880)* [a cura di G. RUNZE], Berlin, 1934.

[53] ANONIMO, *Hengstenberg und das Judenthum*, cosí era intitolata la recensione, apparsa in « Annali di Halle », n. 122, 21 maggio 1840, cc. 972-976. In quello stesso periodo in cui venne recensita l'operetta di B. Bauer, Hengstenberg era la vera bestia nera, insieme a Menzel e Leo, dell'organo giovane hegeliano, e ciò faceva sí che la recensione avesse anche il sapore di un espediente tattico per allar-

carono cosí a B. Bauer dove poteva trovare amici. Esso ebbe grande importanza per la vita di B. Bauer: attaccando Hengstenberg, ci si alienava il principe ereditario e colui che di lí a poco sarebbe stato il suo nuovo ministro del culto e dell'educazione, Eichhorn. Ciò farà sí, accanto ad altre cause, che l'esilio di Bonn si trasformi in espulsione dai ranghi del corpo accademico; anche qui mancato inserimento accademico e radicalizzazione culturale vanno di pari passo.

Non è qui il luogo per seguire oltre lo sviluppo di B. Bauer. Le opere che egli verrà pubblicando a Bonn nel 1840 [54] faranno ormai parte della produzione letteraria della sinistra. Quando apparvero, Federico Guglielmo III ed Altenstein erano già morti, cosicché si inseriranno in un clima culturale ormai del tutto mutato, che può essere inteso appieno solo dopo che sia stata fatta la storia degli « Annali di Halle » e del movimento ad essi collegato. Solo qualche parola ancora sul trasferimento del teologo a Bonn, che avvenne poco dopo l'apparizione dello scritto contro Hengstenberg [55]. I motivi che lo determinarono possono essere stati tre (anche concomitanti tra loro): 1) Marheineke — e quindi la teologia hegeliana — era in minoranza alla facoltà teologica di Berlino, nonostante l'aperto appoggio del ministro, e difficilmente in quell'ateneo si sarebbe potuto ottenere una cattedra per Bauer; 2) Bonn era facoltà

gare il fronte dei « giovani » e staccare dallo schieramento degli ortodossi un autore che pure aveva duramente polemizzato contro un campione, anzi, il campione del giovane hegelismo del 1838 e dei primi mesi del 1839: Strauss. La recensione cerca di rinsaldare lo schieramento anti ortodosso, che nel corso della polemica per l'arcivescovo di Colonia si era dimostrato deciso, ma esiguo, non avendo avuto l'appoggio ufficiale del ministero Altenstein. L'anonimo recensore ricalca quindi propositi fusionistici di sinistra e centro (al quale ora stima che Bauer appartenga, evidentemente) simili a quelli espressi da Michelet. Egli loda Bauer per aver mostrato che abbandonando le vie della ragione (leggi: dell'hegelismo) si cade necessariamente in contraddizioni insostenibili, e per aver mostrato che solo una concezione dialettica è veramente cristiana, cosicché in simile prospettiva l'antidialettica di Hengstenberg finisce coll'essere anche anticristiana (cc. 972-973). La conclusione, alquanto altisonante, che si tira, è: « Bauer si è... acquisito un sacro merito dalla nostra religione, dai nostri sommi e piú santi beni » (c. 976). Gli « Annali di Halle » si pongono dunque a quell'epoca ancora come i difensori del vero spirito cristiano contro Hengstenberg; posizione simile a quella presa all'epoca della polemica per l'arcivescovo di Colonia e per la sommossa provocata dalla chiamata di Strauss a Zurigo.

[54] Nel 1840, B. BAUER pubblicò la citata *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, nonché le due edizioni della citata *Die evangelische Landeskirche...* (la prima anonima e la seconda no).

[55] B. Bauer cominciò la propria attività didattica a Bonn nel *Winter-Semester* 1839-1840.

schleiermacheriana, ed Altenstein poteva avere interesse ad inserirvi un hegeliano, seppur solo come libero docente; 3) l'opuscolo contro Hengstenberg aveva reso sgradita la permanenza della giovane promessa della teologia hegeliana nella stessa facoltà del teologo pietista [56]. Come già a Berlino, anche a Bonn tuttavia il libero docente Bauer continuò a fare letteralmente la fame [57]; nelle lettere al fratello, spesso era questione

---

[56] Quanto B. Bauer fosse stimato dagli ambienti hegeliani di Berlino appare dal fatto che gli venne affidata la cura dell'opera di G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*². Si cfr. anche H. BENECKE, *Wilhelm Vatke...*, dove, dalla testimonianza che l'autore ci lascia su Strauss (« Vatke e David Strauss », pp. 71 sgg.), risulta anche chiaramente che Marheineke stimava soprattutto B. Bauer. Per il trasferimento di Bauer a Bonn, cfr. anche M. LENZ, *Geschichte...*, II, 2, pp. 25 sgg. Egli è la fonte di molte notizie da me riportate, e lo ricordo qui una volta per tutte.

[57] Senza stipendio B. Bauer restò assai a lungo, come appare dalla lettera di Edgar al fratello del 29 dicembre 1839, in *Briefwechsel zwischen B. Bauer und E. Bauer...*, pp. 19 sgg. Il 15 marzo 1840, poche settimane prima della morte del ministro —, avvenuta il 14 maggio —, Bruno aveva ancora motivo di essere sdegnato del trattamento economico riservatogli, e di lamentare che nessuno intervenisse in proprio favore, e dichiarava che tuttavia non si sarebbe mai abbassato a chiedere l'elemosina al ministero (*ibid.*, pp. 51-52). Ciò, nonostante che Altenstein avesse fatto qualche cosa per lui: dopo l'arrivo di Bauer, si era reso disponibile all'università di Bonn uno stipendio annuo di trecento talleri — pur sempre insufficienti a vivere — che, secondo le regole, avrebbe dovuto andare, suddiviso a metà, ai due liberi docenti che insegnavano da piú tempo di Bauer presso l'ateneo: Kinkel e Sommer. Altenstein invece lo assegnò tutto a Bauer, ultimo arrivato. Il nuovo ministro, Eichhorn, ferocemente antihegeliano, non volle sottoscrivere questo favoritismo: nell'ottobre del 1840 il plenipotenziario governativo presso l'università di Bonn propose questo compromesso: che la somma fosse suddivisa in parti uguali fra tutti e tre i liberi docenti. Ma nel frattempo Bauer aveva aggravato la propria posizione, pubblicando la *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* e *Die evangelische Landeskirche*, opere certo non atte ad intenerire Eichhorn. Tra i due vi fu allora un incontro a Berlino. Tra l'altro la facoltà, approfittando del fatto che ormai Bauer non era piú un protetto del ministero, aveva mandato al neoministro una lettera in cui chiedeva che il giovane libero docente venisse allontanato da Bonn in quanto la sua impostazione « non era omogenea » con quella — schleiermacheriana — degli altri docenti (a capo dei quali era K. H. Sack, che abbiamo già visto confutatore di Strauss; cfr. lettera di Bruno ad Edgar del 13 gennaio 1841, p. 115). Durante questo colloquio, a quanto afferma M. LENZ, *Geschichte...*, II, 2, p. 25, Bauer si comportò da esagitato, ma finí coll'acconsentire ad occuparsi di una disciplina « neutra » (storia della chiesa), ed a ritirarsi almeno momentaneamente dall'insegnamento, e conservando un sussidio annuo di cento talleri. Ma poi chiese ed ottenne di continuare l'insegnamento, e nel contempo compose e pubblicò (nel 1841) i primi due volumi della *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, che provocarono la sua espulsione dall'università e la revoca della libera docenza.

A proposito del passo di Sack, presso il ministero, nell'aprile del 1841 uscí sugli « Annali di Halle » la citata nota di A. RUGE, *Die Wahrheit in Sachen der bonner evang. theolog. Facultät contra B. Bauer.* Alla luce del saggio di G. A. v. DEN BERGH V. EYSINGA, *Bruno Bauer in Bonn*, pp. 340-341, che ha potuto vedere

della vendita di libri di studio, per realizzare quei pochi talleri con cui poter tirare avanti. La prima opera che Bauer compí a Bonn fu curare la seconda edizione della *Filosofia della religione* di Hegel, che apparve nel 1840 (B. Bauer aveva iniziato il lavoro mentre ancora si trovava a Berlino)[58]. Curatore apparve essere Marheineke, che si limitò a ringraziare Bauer della preziosa collaborazione[59], ma in realtà il lavoro era stato fatto tutto da quest'ultimo[60]. La povertà di Bauer era allora tale, che egli fu il solo dei curatori delle opere hegeliane pubblicate dopo la scomparsa del filosofo[61] a percepire un onorario: la metà di quello corrisposto dall'editore[62].

---

lettere inedite (del 2 marzo e del 6 marzo 1841) di Bauer a Ruge, è certissimo che la versione dei fatti data da Ruge è stata ispirata direttamente da Bauer. È una versione leggermente diversa da quella di Lenz (la quale ultima tuttavia mi pare piú attendibile, anche perché lo studioso si è potuto giovare degli archivi di stato prussiani). Secondo Ruge e Bauer, l'origine della crisi sarebbe stata questa: dopo la morte di Altenstein, l'amministrazione interinale del ministero aveva mandato a Bonn la richiesta di un giudizio sull'opportunità o meno di nominare Bauer professore, onde onorare la volontà e la memoria del ministro scomparso. La facoltà aveva risposto negativamente, chiedendo l'allontanamento del giovane teologo radicale. Eichhorn, ministro da due settimane, era allora intervenuto, proponendo di sua iniziativa a Bauer un sussidio ed il ritiro a Charlottenburg per studiare storia della chiesa. Ma Bauer, afferma Ruge, rifiutò *subito*, rivendicando il diritto di formare delle coscienze mediante l'insegnamento. Fu poi Bauer stesso a chiedere al ministro di domandar conto alla facoltà di Bonn del suo giudizio negativo su di sé, alla luce dei propri scritti.

Un altro articolo in difesa di Bauer apparve subito dopo: A. RUGE, *Ein nachträgliches Wort über bonner Kritik und Apologetik*, in « Annali di Halle », dal n. 106, 4 maggio 1841, pp. 423-424, al n. 107, 5 maggio 1841, pp. 427-428. Ruge vi dichiara che il fatto stesso che l'apologetica abbia deciso di ricorrere allo stato contro la critica, lungi dal confutare Bauer, Strauss etc., dimostra solo l'assoluta impotenza scientifica, quindi la morte spirituale, dell'apologetica stessa.

[58] Bruno Bauer annuncia al fratello di aver ripreso il lavoro sui manoscritti di filosofia della religione di Hegel sin dal primo giorno del suo insediamento a Bonn. Cfr. lettera del 21 ottobre 1839, in *Briefwechsel zwischen B. Bauer und E. Bauer...*, p. 10.

[59] P. MARHEINEKE, « *Zur zweiten Ausgabe* », prefazione a G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*², I, p. VI. La prefazione di Marheineke è datata « Berlino, gennaio 1840 ».

[60] Cfr. ad es. in *Briefwechsel zwischen B. Bauer und E. Bauer...* la lettera di Bruno del 15 marzo 1840, pp. 48 sgg.

[61] Tutti gli onorari dei curatori dell'edizione hegeliana erano stati destinati ad un fondo, amministrato dalla vedova di Hegel, per far studiare i figli dello scomparso.

[62] Sulla progressiva radicalizzazione di Bauer, nonché la sua mancata carriera accademica, si veda appendice XVII.

§ 4. - La nascita della sinistra hegeliana.

Le repliche di Strauss a Bruno Bauer sono di rilevante interesse: nella terza *Streitschrift* espone minuziosamente la baueriana deduzione speculativa del concepimento sovrannaturale di Gesú [63], e commenta:

> « Il signor *Bauer* certo non me ne vorrà per quanto voglio dire, nella misura in cui egli dal suo piú alto punto di vista (riferimento sarcastico al continuo ripetere che occorreva porsi da un " piú alto punto di vista ") capisce come io dal mio piú basso non posso pensare altrimenti — confesso quindi che per quanto spesso abbia già letto il passo citato, ciò nonostante ogni volta che lo rileggo mi sento sempre come se fossi nella faustiana cucina delle streghe, e sentissi ' un intero coro di centomila pazzi che parlano ' » [64];

confutare simili assurdità e vaneggiamenti è in realtà impossibile, prosegue; resta solo da stupire che « simili idee avventurose possano sorgere in un cervello umano » [65].

Maggiore attenzione Strauss presta alla trattazione baueriana del miracolo. Bauer aveva sostenuto che col miracolo Dio, cioè lo spirito, hegelianamente parlando, conferma le leggi naturali anziché contraddirle, in quanto conferma che sono leggi *che egli stesso, in quanto ente assoluto, ha dato*, verso le quali conserva la propria libertà [66]. Da questa impostazione consegue, osserva Strauss [67], che le leggi naturali (gravitazione universale etc.) non sono se non realizzazioni imperfette di Dio, e che le sue realizzazioni compiute e perfette sono la riaffermazione, *post legem*, della propria libertà, mediante il miracolo. L'argomentazione si ricollega a quanto aveva detto nella « *Schlussabhandlung* », ed al tempo stesso rappresenta una decisa radicalizzazione empirica delle affermazioni colà contenute: l'autore riprende ed approfondisce infatti il concetto di *Gattung* (cioè umanità) come *vera portatrice dei predicati che la cristologia*

---

[63] D. F. Strauss, *Streitschriften*, III, pp. 104 sgg.

[64] *Ibid.*, p. 109.

[65] *Ibid.*, p. 109. Sui rapporti tra Strauss e Bauer, cfr. anche: C. L. W. Grimm, *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte mit Bezug auf David Friedrich Strauss und Bruno Bauer und die durch dieselben angeregten Streitigkeiten*, Jena, 1845.

[66] B. Bauer, recensione a D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*[1], II, in « Annali berlinesi », nn. 86-87, maggio 1836, cc. 684-690.

[67] D. F. Strauss, *Streitschriften*, III, p. 116.

attribuiva al messia, e caratterizza *antropologicamente* il miracolo: la tesi baueriana è assurda, dichiara, perché non si potrà mai dimostrare

> « che ed in qual misura l'abituale azione umana sulla natura non sia la vera attività della potenza dello spirito sulla stessa » [68].

Si insiste dunque, sempre piú decisamente, sulla umanizzazione empirica dei predicati cristologici. Con ciò, v'è anche l'indicazione della radice *pratica* del miracolo, che sarà ripresa da Feuerbach. La differenza tra questa posizione straussiana e la piú tarda feuerbachiana è soprattutto in ciò: che nella seconda s'indicherà anche il *perché* della fede nel miracolo: l'egoismo e l'impotenza dell'uomo religioso [69]. Resta tuttavia a

---

[68] *Ibid.*, p. 116.

[69] Cfr. L. FEUERBACH, *Über das Wunder*, cit.; il saggio feuerbachiano riprenderà lo studio dell'assoluta inconciliabilità tra fede e ragione, ma con un notevole sviluppo. Qual è, si chiede, la differenza tra un avvenimento storico ed uno miracoloso? Che quello storico esiste solo *dopo* la sua realizzazione, mentre quello miracoloso non solo è irrazionale e contraddice l'esperienza, ma anche esiste *prima* del proprio pseudo accadimento, preesiste nella cieca fede del credente, che con certezza incrollabile attende che si muovano le montagne (« ma il miracolo esiste *prima di accadere*; esso è preceduto da una fede, una *rappresentazione*; esso *deve* accadere »; p. 15). Mentre il fatto storico è *sintetico*, poiché è tale solo in sintesi con l'esistenza reale, quello miracoloso è *analitico*: esiste, per il credente, anche senza l'esistenza reale (pp. 16-17). La differenza dell'impostazione feuerbachiana rispetto a quelle straussiana ed illuministica è chiara: il miracolo non è piú né solo un mito dovuto alla tradizione orale, né solo una non realtà che contraddice l'esperienza: è anche una realtà antropologica, una manifestazione della soggettività umana che non ha riscontro nella realtà del mondo, ma nella realtà dell'uomo sí.

Feuerbach non lascia separati i due aspetti, bensí si sforza di collegarli: l'irrazionalità del miracolo non esiste infatti per lui esclusivamente nel fatto che contraddice la ragione, poiché non tutti gli accadimenti irrazionali ed innaturali ci appaiono miracolosi. Carattere specifico del miracolo è che esso, basandosi sulla nostra fantasia e la nostra soggettività egoistica, si realizza *per noi*, analiticamente, quando la nostra sensibilità soggettiva ed il nostro sentimento immediato *sopraffanno* la ragione, quando l'uomo si rinchiude nell'ambito meschino della propria esistenza particolare, del proprio tornaconto individuale: egli eleva allora ad oggettività alienata ciò che in realtà è la sua propria soggettività egoistica (pp. 22-23). La dicotomia tra riduzione e confutazione del miracolo appare superata: il miracolo resta pur sempre un fatto irrazionale, ma la sua irrazionalità è spiegata con la riduzione, la quale mostra come la fede nel miracolo nasca quando la fantasia sopraffà la ragione, ed esaspera, a dispetto dell'oggettività naturale, un bisogno egoistico della soggettività. A questo proposito Feuerbach riprende anche il tema dei rapporti di predicazione: il miracolo viola la corretta impostazione dei rapporti tra soggetto e predicato, poiché la copula unisce il soggetto ad un predicato che lo contraddice: dell'uomo si predica l'immortalità o che può risorgere da morte, dell'acqua che può diventare vino, etc. Ed è proprio in forza di quest'errata predicazione che la fantasia umana acquista un'illusoria onnipotenza con la quale piegare ai propri desideri le leggi della

Strauss il merito di aver già qui ridotto il miracolo a concreta ed empirica attività umana:

> « Fin tanto che non è stata data una simile dimostrazione — riprende infatti il suo testo —, io potrò mantenere la mia affermazione, che la vittoria che l'uomo riporta sulla natura dentro di sé mediante la cultura e la vittoria su se stesso, cosí come quella che riporta sulla natura fuori di sé mediante invenzioni e macchine, ha maggior valore che non la sopraffazione della natura attraverso una mera parola del taumaturgo » [70].

Nonostante il disaccordo con Marheineke e gli altri hegeliani, Strauss, ormai firma ambita da qualsiasi rivista, continuò la collaborazione agli « Annali berlinesi » [71]. Nel gennaio del 1838, mentre sugli « Annali di Halle » appariva il saggio su J. Kerner [72], su quelli « berlinesi » Strauss pubblicava una recensione alla seconda e terza parte dello *Handbuch* di De Wette [73]. Recensione interessante per la presa di posizione su di un problema che verrà in primo piano nella terza edizione della *Vita di Gesú*: la questione dell'autenticità o meno del quarto vangelo. Nelle due precedenti edizioni (in netta opposizione alla predilezione di Schleiermacher per il vangelo giovanneo) Strauss aveva dichiarato non sto-

---

natura (« Il miracolo dunque non esprime altro che l'*essenza* della fantasia, poiché l'attività essenziale della fantasia non è altro che il collegamento arbitrario di cose tra di loro contraddittorie, che il loro mutamento le une nelle altre »; p. 29); i miracoli sono dunque fantasmi, azioni ingannevoli, miraggi (« Quale è dunque la realtà dei miracoli? — La stessa che dei fantasmi. I fantasmi sono esseri della fantasia, prodotti della fantasia, forme che *non sono* forme, corpi che non sono corpi — meri schemi, mere apparizioni, cioè esseri meramente ottici »; p. 33).

Rispetto agli accenni contenuti nei saggi precedentemente esaminati, Feuerbach ha dunque approfondito l'analisi dei rapporti di predicazione, fondando con maggior rigore l'errore predicativo nella sua radice antropologica, nel desiderio egoistico e soggettivo dell'uomo.

[70] D. F. STRAUSS, *Streitsschriften*, III, p. 116.

[71] La terza *Streitschrift* chiude con una lettera aperta al teologo Ullmann (un neanderiano liberale), molto calma e misurata, nonché con la replica, pure serena, ad un altro teologo della stessa tendenza, Müller. Nel « *Sendschreiben* » a Ullmann, Strauss ribadisce di non essere panteista, ché, afferma, altrimenti verrei meno alla mia impostazione hegeliana (*ibid.*, p. 149).

[72] D. F. STRAUSS, *J. Kerner*, ed. cit.

[73] W. M. L. DE WETTE, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum neuen Testament. Ersten Bandes zweiter Theil. Kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus. Ersten Bandes dritter Theil. Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis*, Leipzig, 1836-1837. La recensione di D. F. STRAUSS apparve in « Annali berlinesi », dal n. 14 del gennaio 1838, cc. 110-112, al n. 18, sempre gennaio 1838, cc. 137-139.

rico anche questo testo, mettendolo sul piano degli altri; nella terza edizione invece « sospenderà il giudizio ».

La posizione di De Wette era la seguente: al momento attuale non si possono controbattere scientificamente e convincentemente le affermazioni (quale è quella straussiana) di non storicità del vangelo in questione, ma neppure si può essere certi che quelle affermazioni siano valide; occorre quindi procedere ad ulteriori studî, e nel frattempo ci si astenga dal pronunciare giudizi affrettati e non scientifici. Strauss scrive:

> « come ora stanno le cose, questa dichiarazione è in effetti la piú vera, la piú sincera e la piú meditata posizione che si possa assumere nei riguardi di questo singolare vangelo » [74],

ed aggiunge di non voler insistere, di fronte alla « giusta moderazione » proposta da De Wette, nella propria radicale negazione [75].

Troviamo cosí, chiudendo l'analisi di questo periodo dell'opera di Strauss, l'enunciazione chiara di uno dei punti del compromesso che fra poco l'autore tenterà, in concomitanza con la terza edizione dell'opera maggiore e soprattutto con la concreta possibilità di ritrovare, seppur fuori dalla Germania, un inserimento accademico [76]. Egli però non muta giudizio del tutto: nega, ad es., che le prove addotte da De Wette per riconoscere la validità storica almeno dei discorsi di Gesú quali sono riferiti da Giovanni siano valide; e nel negarlo, si richiama, come già nell'opera maggiore, alle analogie tra quei discorsi e l'antico Testamento [77]. Anche un tentativo di conciliazione operato da De Wette per salvare la storicità della resurrezione è respinto da Strauss come non provato [78].

Un mese dopo, nel numero di febbraio degli « Annali berlinesi », uscirono le recensioni di due libri sul magnetismo e lo spiritismo, l'uno di Passavant e l'altro del solito Eschenmayer [79]. La prima delle due

---

[74] D. F. STRAUSS, recensione a W. M. L. DE WETTE, *Kurzgefasstes... I, 2, 3,* in « Annali berlinesi », n. 14, c. 111.

[75] *Ibid.*, c. 112.

[76] Sulla vicenda della effettiva chiamata di Strauss a Zurigo, nonché sulle conseguenze che essa ebbe per le posizioni teoriche e storiografiche di Strauss, si veda l'appendice XVIII.

[77] D. F. STRAUSS, recensione a W. M. L. DE WETTE, *Kurzgefasstes... 1, 2, 3,* in « Annali berlinesi », n. 15, cc. 115-116.

[78] *Ibid.*, n. 17, cc. 133-134.

[79] J. C. PASSAVANT, *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen. Zweite umgearbeitete Auflage,* Frankfurt a. M., 1837; C. A. ESCHEN-

opere era la riedizione di un testo apparso nel 1821, quindi in pieno periodo romantico. La recensione offre a Strauss il destro per dimostrare ancora una volta (l'ultima sugli « Annali berlinesi ») l'empiricità che definirei razionalistica del proprio atteggiamento sul magnetismo, che Passavant spiegava come capacità dell'organismo (in quanto espressione vitalistica di forze originarie — *Urkräfte* — d'ispirazione schellinghiana) d'estendere la propria influenza nervosa anche al di là di sé, agendo in lontananza [80]. Strauss replica con un'osservazione metodologica magistrale:

> « la circostanza che un'ipotesi sembri la piú comoda per la soluzione di certi problemi non dimostra ancora nulla della di lei esattezza » [81].

Nella recensione all'odiato Eschenmayer, il nostro ridicolizza una volta di piú la bigotteria di quest'uomo, che esponeva una teoria secondo la quale si potrebbero esorcizzare gli indemoniati « convertendo » lo spirito maligno che li possiede. Strauss ci descrive un Eschenmayer che propina prediche sussiegose al demonio, prega ginocchioni e ad alta voce di fronte al malato nella speranza che il maligno si lasci condurre sulla via della salvazione, e cosí via, trattando l'ex professore in modo

---

MAYER, *Conflict zwischen Himmel und Hölle, an dem Dämon eines besessenen Mädchens beobachtet vom Professor C. A. Eschenmayer in Kirchheim unter Teck. Nebst einem Wort an Dr. Strauss*, Tübingen-Leipzig, 1837. Le due recensioni di D. F. STRAUSS apparvero insieme, in « Annali berlinesi » dal n. 29, febbraio 1838, cc. 228-232, al n. 33, febbraio 1838, cc. 257-264; esse sono state poi riedite, separatamente, in D. F. STRAUSS, *Charakteristiken...*, alle pp. 339-354 la recensione a Passavant, ed alle pp. 355-376 l'altra; cito da questa riedizione.

Per completezza segnalo anche le successive collaborazioni di Strauss agli « Annali berlinesi », anche se non rivestono importanza dal punto di vista della mia ricerca: trattasi delle *recensioni* alle opere seguenti: B. AUERBACH, *Spinoza. Ein historischer Roman*, Stuttgart, 1837, 2 voll. (rec. in n. 59, settembre 1838, cc. 470-472, riedita in *Charakteristiken...*, pp. 448-453); K. HOFFMEISTER, *Schiller's Leben, Geistesentwicklung und Werke im Zusammenhan. Supplement zu Schiller's Werken*, Stuttgart, 1837-1838, 2 voll.; H. F. W. HINRICHS, *Schiller's Dichtungen nach ihren historischen Beziehungen und nach ihrem inneren Zusammenhang. Erster, lyrischer Theil. Zweiter, dramatischer Theil, erste Abtheilung*, Leipzig, 1837-1838, 2 voll. (le recensioni di queste due opere apparvero congiuntamente in « Annali berlinesi », dicembre 1838, dal n. 115, cc. 917-920, al n. 120, cc. 953-955; ora in *Charakteristiken...*, pp. 407-447).

[80] J. C. PASSAVANT, *Untersuchungen...*, p. 27.

[81] D. F. STRAUSS, recensione a J. A. PASSAVANT, *Untersuchungen...*, in *Charakteristiken...*, p. 341.

veramente feroce, per concludere che tutto ciò è « la piú miserevole commedia della mancanza di ragione » [82].

---

[82] D. F. STRAUSS, recensione a C. A. ESCHENMAYER, *Conflict Zwischen Himmel und Hölle...*, in *Charakteristiken...*, p. 361. Segnalo ancora una volta che un certo interesse il libro di Eschenmayer potrebbe avere per chi si dedicasse ad una storia della psicanalisi. Il metodo della conversione del demonio portava infatti a far parlare il maligno, cioè il malato, e costituisce quindi un lontano e vago precedente della terapia catartica freudiana.

Poiché piú volte, nel corso di questo lavoro, ho attirato l'attenzione su analogie tra gli studi sul magnetismo di Strauss, Kerner ed Eschenmayer e la piú moderna diagnostica e terapia psicanalitica, mi sia concesso qui fare ancora una breve annotazione in questa direzione, per mostrare come effettivamente un legame culturale possa essere presente. Com'è noto, gran parte delle moderne diagnostica e terapia psichiatriche e psicanalitiche sono fondate sulle « proiezioni » e le « libere associazioni ». La pretesa eschenmayeriana di convertire il demonio era indubbiamente un sistema che favoriva le libere associazioni da parte del paziente, e le stesse feroci critiche straussiane a simile procedimento hanno, in questa prospettiva, valore soprattutto per il fatto che mettono in luce la necessità di dare un'interpretazione razionale, anziché magica o bigotta, delle « risposte » del paziente. A ben vedere, dunque, il sistema delle « libere associazioni » involontariamente preconizzato dalla bigotteria di Eschenmayer *piú* l'esigenza razionalizzante propugnata una volta di piú da Strauss costituiscono, se avvicinate anziché opposte, un vero prodromo del freudismo.

Ma nell'ambiente di Kerner e dei suoi amici c'è anche un altro aspetto che richiama in modo sorprendente la moderna diagnostica psichiatrica e psicanalitica, e piú specificamente la « proiezione ». Il poeta, medico e teosofo svevo investiva infatti di questa sua passione per il magico e l'immaginifico anche il campo delle arti figurative, ricollegandosi, come molto acutamente mostra E. H. GOMBRICH, *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica* (trad. it. a cura di R. FEDERICI), Torino, 1965, pp. 223-226, agli studi figurativi di A. Cozens, e costituendo forse il tramite tra i paesaggi « proiettivi » di Cozens e le recenti « macchie » che si usano nel test di Rorschach a scopo diagnostico. Si cfr. tra loro, ad es., le illustrazioni di J. KERNER, *Kleksographien*, Stuttgart, 1853 e le famose dieci tavole di H. RORSCHACH, *Psychodiagnostik Tafeln*, Bern, copyright del 1921, e si ritroverà un'*analogia sorprendente*: Kerner faceva infatti delle vere e proprie macchie (donde il nome di clecsografie), che poi osservava, lasciando che gli stimolassero l'immaginazione e la fantasia, quindi sollecitando la propria facoltà proiettiva (e quella dei propri amici, tra cui certo Strauss, cui spesso le mostrava) a formare libere associazioni. L'analogia con il metodo che quasi un secolo prima aveva applicato A. Cozens, che dalle « macchie » casuali traeva spunti per motivi di paesaggio, è, come mostra Gombrich, evidente, onde giustamente questo studioso afferma: « Un esame storico tra il sistema iniziato da Cozens e lo strumento diagnostico sviluppato da Rorschach (che da ciò che il paziente vede nelle macchie permette di risalire ai disturbi di cui egli soffre) circa centocinquant'anni dopo non è da escludere. L'anello fra i due potrebbe essere rappresentato dal poeta romantico tedesco Justinus Kerner, che usava macchie d'inchiostro su fogli di carta piegati in due per stimolare la fantasia sua e degli amici, e che scrisse molte poesie sulle misteriose apparizioni che queste macchie gli suggerivano » (p. 225); cfr. anche *ibid.*, p. 129, ove trattasi della proiezione in Rorschach. Si confrontino infine tra loro le illustra-

Siamo ormai in pieno 1838. La storia dello sviluppo di Strauss in quanto autore di primo piano di quel cammino culturale che mena da Hegel a Marx va continuata, ma con l'apparizione degli « Annali di Halle », diventa, piú di quanto non sia già stato fino ad ora, un aspetto di *tutta* la storia della sinistra, alla quale sempre piú intimamente si lega. Rimando quindi una trattazione dello sviluppo successivo di D. F. Strauss a quella del gruppo di autori che fecero capo alla rivista di A. Ruge e T. Echtermeyer.

---

zioni n. 75 e n. 156 dell'opera di Gombrich, riproducenti rispettivamente una macchia di Rorschach ed una clecsografia di Kerner. — Debbo l'attenzione prestata a queste analogie con le teorie moderne a suggerimenti ed informazioni datemi da Elena Zamorani.

APPENDICI

Appendice I

Ruge e gli « Annali di Halle » sul " Freiheitskrieg "

Il richiamo al *Freiheitskrieg* quale pegno di libertà politica al quale ricondurre continuamente, seppur velatamente, il re di Prussia, che allora aveva promesso una costituzione poi mai concessa, è presente, ad es., anche nelle prime due annate degli « Annali di Halle », soprattutto in articoli di Ruge. Esemplare da questo punto di vista lo scritto di A. Ruge, *Preussen und die Reaktion. Zur Geschichte unserer Zeit*, Leipzig, 1838; il volume apparve nel novembre o nel dicembre, e riassume lucidamente le posizioni che durante il primo anno di vita della rivista Ruge aveva espresso sui rapporti tra libertà razionale, libertà politica e regno degli Hohenzollern; esso si compone infatti di cinque capitoli, di cui il primo (scritto per ultimo, in ordine cronologico) è una sorta di cappello sistematico storico e teorico (secondo l'uso della scuola hegeliana di far largamente coincidere storia e teoria) delle polemiche anti pietistiche ed anti romantiche condotte sulle colonne degli « Annali ». È intitolato, questo primo capitolo, « *Der Geist unserer Gegenwart* » (pp. 1-50), ed offre una breve storia (filosofica) della lotta tra libertà e reazione dal *Freiheitskrieg* in poi. Il capitolo è molto importante, giacché questo sforzo di sistematizzazione degli ultimi decenni di storia ne fa il primo abbozzo di uno dei piú rilevanti saggi apparsi sugli « Annali », una delle pietre miliari della concreta formazione della sinistra hegeliana: A. Ruge - T. Echtermeyer, *Der Protestantismus und die Romanik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest*, che apparve in quattro parti: I, dal n. 245, 12 ottobre 1839, cc. 1953-1955 al n. 251, 19 ottobre 1839, cc. 2001-2004; II, dal n. 256, 5 novembre 1839, cc. 2113-2118, al n. 271, 12 novembre 1839, cc. 2161-2164; III, dal n. 301, 17 dicembre 1839, cc. 2401-2403, al n. 310, 27 dicembre 1839, cc. 2473-2480; la IV parte — originariamente non prevista, e scritta per controbattere le polemiche che la linea anti romantica degli « Annali » aveva suscitato — apparve l'anno successivo, dal n. 53, 2 marzo 1840, cc. 417-424, al n. 64, 14 marzo 1840, cc. 505-512.

In *Preussen und die Reaktion...* al primo capitolo altri quattro ne seguono, rispettivamente intitolati: il cap. II, *Die Gedanken der Reak-*

tion, eine Kritik des Sendschreiben an J. Görres (pp. 50-98), è la riedizione della recensione all'opera di H. LEO, *Sendschreiben an J. Görres*, Halle, 1838, recensione che apparve in « Annali di Halle » dal n. 147, 20 aprile 1838, cc. 1169-1173, al n. 151, 25 aprile 1838, cc. 1201-1204; il cap. III, *Die denuncirende Reaktion, Leo und das Berliner politisches Wochenblatt* (pp. 99-121), è la riedizione del saggio *Die Denunciation der hallischen Jahrbücher*, in « Annali di Halle », dal n. 179, 27 luglio 1838, cc. 1425-1432, al n. 180, 28 luglio 1838, cc. 1433-1440 (saggio che è poi la recensione polemica a: H. LEO, *Sendschreiben an J. Görres*, Halle, 1838[2], ed all'articolo *Die hall. Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, apparso nel 1838 sulla rivista reazionaria « *Berliner politisches Wochenblatt* », redatta da un cattolico, Jarcke); il cap. IV, *Die protestantische Reaktion, Leo und Hengstenberg gegen die Philosophie* (pp. 121-142), è la riedizione del saggio *Leo und die evangelische Kirchenzeitung gegen die Philosophie*, apparso in « Annali di Halle » dal n. 236, 2 ottobre 1838, cc. 1881-1888, al n. 237, 3 ottobre 1838, cc. 1889-1896 (saggio che è costituito dalle recensioni a: 1, H. LEO, *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit*, Halle, 1838, opuscolo che a sua volta era la replica di Leo alle succitate recensioni di Ruge; 2, all'articolo *Wider die Hallischen Jahrbücher*, apparso sul n. 69 del 1838 della « *Evangelische Kirchenzeitung* » di Hengstenberg); infine il cap. V, *Die katolische Reaktion oder der religiöse Sansculottismus in den Triarien von J. Görres* (pp. 143-174), è la riedizione della recensione all'opera di J. GÖRRES, *Die Triarier, H. Leo, Dr. P. Marheineke, Dr. K. Bruno*, Regensburg, 1838, recensione ch'era apparsa negli « Annali di Halle » dal n. 240, 6 ottobre 1838, cc. 1913-1916, al n. 243, 10 ottobre 1838, cc. 1937-1940.

Scorrendo queste pagine polemiche, si vede chiaramente che nel 1838 Ruge era dedito soprattutto alla difesa del valore d'una tradizione di libertà radicato nella storia tedesca; tradizione, va precisato, che per lui era eminentemente autoctona, in quanto scaturiva non dalla passata presenza delle truppe napoleoniche in Germania — come invece era in certa misura per Heine, ebreo renano emancipato dai ghetti ad opera della legislazione napoleonica e delle armi francesi —, ma precisamente dalla « guerra di liberazione » (*Freiheitskrieg*) contro l'imperatore francese e, piú remotamente ma piú fondamentalmente, dalla riforma protestante. Nel 1838, Ruge era in certa misura persino francofobo, come appare dalla sua violenta critica ad Heine (si veda appendice III), oppure dalla citata recensione al *Sendschreiben* di Leo contro Görres, recensione nella quale tra l'altro si legge: quando Leo, Görres e C. affermano « *nous ne voulons pas la contrerévolution, mais le contraire de la révolution* », fanno un'affermazione che secondo Ruge in Prussia sa-

rebbe del tutto priva di senso, in quanto il *contrario* della rivoluzione sarebbe già insito nella tradizione tedesca, sin dai tempi della riforma luterana: « questi signori non sanno nulla del fatto che la riforma ed il di lei principio, e cosí anche il principio della Prussia, quello del piú libero e *liberamente voluto* (*freiwillig*) sviluppo, è già *le contraire* della rivoluzione *francese*, dello sviluppo *violento* » (« Annali di Halle », n. 148, 21 giugno 1838, c. 1182).

Nel cap. I di *Preussen und die Reaktion*, l'autore dichiara senz'altro che il *Geist* della sua epoca è la libertà, già manifestatasi nelle segg. forme storiche: dapprima *soggettivamente*, come religiosità e patriottismo; poi *oggettivamente*, come stato e chiesa; infine, presentemente, come scienza ed arte. Orbene, per Ruge la prima affermazione della libertà del tempo suo, come patriottismo, è la guerra antinapoleonica ed antifrancese! Gli alberi della libertà che la rivoluzione francese e le sue armate avevano piantato un poco dappertutto in Europa, fanno dunque parte per lui della preistoria della libertà, e non vengono nemmeno menzionati. Il testo cui egli si richiama e che cita non è la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, bensí quello dei *Discorsi alla nazione tedesca* (pp. 2-3), dei quali Ruge non esita a dire che restituirono alla Germania il ruolo di forza (spirituale) egemone della storia, che già sarebbe stato suo al tempo della riforma luterana. Dalla lotta contro Napoleone I la Germania avrebbe insomma tratta la propria consacrazione (*Weihe*) ed il proprio ringiovanimento (*Verjüngung*). Nel regno prussiano di Federico Guglielmo III, Ruge vedeva la prosecuzione e realizzazione di queste *Weihe* e *Verjüngung*: la libertà oggettiva, concreta — scrive — non è nelle poesie guerresche ed infiammate di Körner (pp. 10-11), e neppure nel liberalismo politico e teologico di Fries o di De Wette (p. 17), bensí nell'opera di tre uomini di stato del regio gabinetto prussiano: Hardenberg, Altenstein e Schuckmann (p. 34).

Certo Ruge non restò indefinitamente su queste posizioni. La vita degli « Annali di Halle » e degli « Annali tedeschi » fu molto tempestosa proprio perché le concezioni dei giovani hegeliani si scontravano duramente con la realtà, la quale, come sempre, alla fine prevalse, e tramutò gli esponenti della giovane guardia o in uomini d'ordine, oppure in radicali sempre piú estremisti e rivoluzionari. Se confrontiamo i saggi testé citati con A. RUGE, *Der protestantische Absolutismus und seine Entwicklung* (saggio costituito da una lunga recensione — apparsa in due parti — all'opera di G. A. H. STENZEL, *Geschichte des preussischen Staates. 3 Theil. 1688-1739*, Hamburg, 1841), apparso in « Annali tedeschi », dal n. 121, 19 novembre 1841, pp. 481-482, al n. 124, 23 novembre 1841, pp. 493-495 (*I*), e dal n. 128, 27 novembre 1841, pp. 509-511, al n. 132, 2 dicembre 1841, pp. 525-526 (*II*), vediamo che nell'intervallo di *soli due anni* le concezioni di Ruge si sono molto mo-

dificate, e che tutto il suo periodare manifesta uno spirito ben diverso, ed una ben diversa valutazione del moderno regno di Prussia e delle sue origini dal *Freiheitskrieg.* Quivi Ruge concede ancora che all'indomani della battaglia di Jena e sino alla costituzione della santa alleanza la monarchia prussiana sia stata « repubblicana », cioè abbia tentato un processo di rinnovamento, culminato il 22 maggio 1815 con il famoso decreto che annunciava l'imminente concessione d'una costituzione, per legare piú strettamente la vita del popolo a quella dello « spirito oggettivo » e della corona (n. 128, 27 novembre 1841, p. 509); ma successivamente, dichiara con amarezza Ruge, con gli accordi di Karlsbad tutto venne affossato (p. 510), cosicché si può oggi parlare non solo d'un assolutismo *cattolico*, ma anche d'un assolutismo *protestante.* Nel 1841, dunque, anche Ruge sarà cosciente d'una sostanziale « ambiguità » nel patrimonio « liberale » della guerra di liberazione contro la Francia di Napoleone. Ma gli *Englische Fragmente* sono del 1828! E, come si avrà modo di vedere, tredici anni nella storia della sinistra sono un periodo *lunghissimo*, giacché questa storia altro non è che un continuo e tumultuoso spostamento a sinistra. Heine fu dunque veramente lungimirante!

Segnalo infine che recentemente è stato rinvenuto e pubblicato uno scritto contro i giovani hegeliani degli anni 1838/1839 di H. Leo, *Der Hegelianismus in Preussen*, in « *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* », 1958, X, pp. 51-60.

Appendice II

Il passaggio dagli « Annali di Halle » agli « Annali tedeschi » e la radicalizzazione della polemica anti prussiana

Mentre gli « Annali di Halle » — che venivano stampati a Lipsia, quindi non in Prussia — erano stati redatti da Ruge ed Echtermeyer nella prussiana cittadina di Halle, gli « Annali tedeschi » — che continuarono ad essere stampati a Lipsia — vennero redatti dal solo Ruge a Dresda, in Sassonia. Ruge si era deciso a questo passo dopo innumerevoli difficoltà con la censura prussiana, ed abbandonare il regno degli Hohenzollern, dove Hegel aveva insegnato, facendone la propria patria d'elezione, significò per Ruge (e per quegli autori della scuola hegeliana che accettarono di continuare a collaborare con lui) mettere in crisi dalle fondamenta quella teoria del « repubblicano » regno protestante degli Hohenzollern, del vero baluardo della libertà concreta ed oggettiva, che Ruge, ispirandosi in larga parte all'hegeliana *Filosofia del diritto*, aveva, durante le annate precedenti, sempre difeso, seppur con decrescente ardore e convinzione. Dal luglio del 1841 ai primi di gennaio del 1843 (data in cui vennero anch'essi soppressi) gli « Annali tedeschi » si radicalizzarono sempre piú, ad opera soprattutto dello stesso Ruge, oltre che di Feuerbach, di B. Bauer, di Köppen, di Engels e di E. Bauer. Per avere un'idea di quest'evoluzione, si cfr. ad es. A. Ruge, *Vorwort*, in « Annali tedeschi », dal n. 1, 2 luglio 1841, pp. 1-4, al n. 2, 3 luglio 1841, pp. 5-6. Il testo (datato Dresda, l'1 luglio; p. 6) afferma che la dipartita della filosofia dalla Prussia (come tutti i giovani hegeliani, cosí anche Ruge assai sbrigativamente fa coincidere la filosofia *überhaupt* con se stesso, o con le proprie iniziative culturali, quantomeno) non è casuale:

> « I filosofici cambiamenti di località non sono senza significato. Il filosofo è un apostolo del futuro. Questo è il suo concetto. Egli scuote la polvere dai suoi piedi, e ciò ch'egli lascia dietro di sé è il retaggio della morte » (p. 1).

Chi dunque, prosegue Ruge criticando anche le proprie posizioni precedenti, identificava la filosofia hegeliana (che egli continua a considerare

la sola fondazione del metodo scientifico in filosofia) con la filosofia prussiana, errava, poiché in realtà la filosofia non abbisogna della protezione dei potenti (pp. 1-2). « Filosofi prussiani » diviene quindi sinonimo dei « *vecchi hegeliani* », che concepiscono il pensiero, afferma sprezzantemente Ruge, come *instrumentum regni*, tradendo con ciò l'assoluta dedizione che si deve alla verità (p. 2). Il cit. saggio di A. RUGE, *Der protestantische Absolutismus und seine Entwicklung...*, nel quale s'accusano gli Hohenzollern d'aver tradito la libertà, è ancora posteriore: novembre 1841. Per costatare la continua radicalizzazione anti prussiana (e dal 1842 in avanti anche anti hegeliana) di Ruge, si cfr., oltre a quelli citati, i segg. saggi: A. RUGE, *Die Hegelsche Philosophie und der X Philosoph in der Augsburger Allgemein. Zeitung* (*vom 11 Juni 1841*), in « Annali tedeschi », dal n. 33, 9 agosto 1841, pp. 129-130, al n. 36, 12 agosto 1841, pp. 141-143; A. RUGE, *Die Zeit und die Zeitschrift. Zur Einleitung, ibid.*, n. 1, 3 gennaio 1842, pp. 1-4; A. RUGE, *Berliner Illusionem, ibid.*, n. 4, 6 gennaio 1842, pp. 14-16; A. RUGE, recensione all'opuscolo (apparso anonimo) F. ENGELS, *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuch gegen die freie Philosophie*, Leipzig, 1842, *ibid.*, dal n. 126, 28 maggio 1842, pp. 502-504, al n. 128, 31 maggio 1842, pp. 509-512 (il testo di Engels trovasi ora in K. MARX - F. ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Frankfurt a M. - Berlin - Mosca, 1927-1935, 11 voll. (*M.E.G.A.*, sez. I, v. II, pp. 181 sgg.); A. RUGE, *Das Selbstbewusstsein des Glaubens oder die Offenbarung unsrer Zeit*, che è poi una recensione a ANONIMO, *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit. Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist. Ein Tractätchen*, Berlin, 1842, ed a B. BAUER (apparso anonimo), *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst, vom Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt*, Leipzig, 1842, recensione che apparve sugli « Annali tedeschi » dal n. 143, 17 giugno 1842, pp. 571-572, al n. 150, 25 giugno 1842, pp. 597-598. A. RUGE, *Die wahre Romantik und der falsche Protestantismus, ein Gegenmanifest, ibid.*, dal n. 169, 18 luglio 1842, pp. 673-674, al n. 171, 20 luglio 1842, pp. 681-682 (l'articolo è una ripresa e radicalizzazione — « palinodia », la chiama Ruge — dei quattro saggi citati di A. RUGE-T. ECHTERMEYER, *Der Protestantismus und die Romantik...*; sotto lo pseudonimo di DREIGÜM, con cui questa palinodia è firmata, si cela senza dubbio Ruge; cfr. A. RUGE, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880* [a cura di P. NERRLICH], Berlin, 1886, 2 voll., in I, pp. 277-278, lettera a Prutz del 13 agosto 1842). A. RUGE, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit, ibid.*, dal n. 189, 10 agosto 1842, pp. 755-756, al n. 192, 13 agosto 1842, pp. 765-768 (è questo il primo saggio rughiano di critica *sistematica* « da sinistra » alla hegeliana filosofia del diritto). A. RUGE, *Der christliche Staat. Gegen den*

Wirtemberger über das Preussenthum (*Hall. Jahrbb. 1839*), *ibid.*, dal n. 267, 9 novembre 1842, pp. 1065-1068, al n. 268, 10 novembre 1842, pp. 1069-1072. Infine, sull'ultimo fascicolo settimanale della rivista si veda A. RUGE, *Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus*, dal n. 1, 2 gennaio 1843, pp. 1-4, al n. 3, 4 gennaio 1843, pp. 9-12. Per costatare quanto la multiforme opera di Ruge abbia qualificato la filosofia della scuola hegeliana, oltre alla bibliografia citata per la polemica con Leo e Görres si possono utilmente vedere le opere dei sgg. autori: K. A. KAHNIS, *Dr. Ruge und Hegel*, Quedlinburg, 1838; ANONIMO, *Die Triarier: David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach und Arnold Ruge und ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit*, Kassel, 1852; K. FISCHER (sotto le pseudonimo di FRANCK), *Arnold Ruge und der Humanismus*, sta in « *Die Epigonen* », 1847, IV, pp. 95-141; G. F. DAUMER, *Das Christenthum und sein Urheber, mit Beziehung auf Renan, Schenkel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Ruge und die gesammte moderne Negation*, Mainz, 1864.

Si è già fatto cenno della profonda evoluzione degli « Annali », e di Ruge in particolare, dalla prima all'ultima annata. Per averne una visione lampante, si possono leggere e confrontare due testi: il succitato *Der christliche Staat. Gegen den Wirtemberger über das Preussenthum*, e A. RUGE, *Karl Streckfuss und das Preussenthum. Von einem Württemberger*, in « Annali di Halle », dal n. 262, 1 novembre 1839, cc. 2089-2094, al n. 264, 4 novembre 1839, cc. 2105-2107. Il primo saggio in ordine di tempo, infatti (apparso anonimo a firma EIN WÜRTTEMBERGER, e certissimamente di Ruge, come risulta anche dalla lettera di questi a Rosenkranz, del 17 novembre 1839; cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, p. 185, n. 2), è largamente favorevole alla Prussia, seppur già con forti riserve. Trattasi d'una analisi fortemente critica dell'opera di un teorico prussiano del legittimismo: K. STRECKFUSS, *Über die Garantien der preussischen Zustände*, Halle, 1839, opera che sosteneva essere in Prussia del tutto superflua ed anzi dannosa la concessione d'una costituzione, giacché il rispetto delle autonomie e dei diritti era garantito dalla burocrazia e dal volere del re, imparziali rappresentanti d'un diritto storicamente connaturato al regno protestante. Ruge, sotto la protezione dell'anonimia, nega già che questo sia lo spirito della Prussia del suo tempo, e ribadisce la giustezza della richiesta d'una costituzione, dicendo che questa soltanto suggellerebbe il carattere razionale della Prussia post napoleonica, conformando il regno alle antiche tradizioni protestanti, contraddette invece dagli accordi di Karlsbad (che tra l'altro contemplavano il ripristino della censura preventiva) e da tutta la politica della santa alleanza (egemonizzata da una potenza cattolica, l'Austria). Sin tanto che la concessione della costituzione non abbia avuto luogo, afferma Ruge, si potrà a buon diritto sostenere che la Prussia in quanto

stato è ancora « cattolica », cioè illiberale, intollerante, irrazionale. Era questa, della fine del 1839, già una critica precisa, e di vasta portata, al governo di Berlino. Tuttavia la posizione ufficiale degli « Annali di Halle » appariva ancora, seppur con qualche riserva, speranzosa in una concretizzazione costituzionale dello spirito protestante. Ruge spinge il proprio gioco per conservare l'anonimo sino ad apporre una nota di redazione al « Württemberger », quindi a sé stesso, scrivendo: noi non abbiamo mai detto, sulle colonne di questa rivista, che la Prussia nel suo stato presente — cioè senza costituzione — sia l'incarnazione della razionalità e del protestantesimo, bensí abbiamo sostenuto che la di lei essenza, in quanto protestante, la destina ad esserlo. Fuor di linguaggio hegeliano, ciò significa: sin tanto che non abbia concesso la costituzione, la dinastia, e quindi il regno, non avrà realizzato il compito d'essere la forza egemone della libertà nella storia (vedi in « Annali di Halle », n. 263, 2 novembre 1839, c. 2100). Ma in queste pagine l'essenza del regno di Prussia è ancora per Ruge quella del protestantesimo liberale, per cui pensa che solo a seguito d'un vero e proprio, cioè esplicito, *tradimento* il regno possa esimersi dal concedere la costituzione. Difatti nella cit. lettera a Rosenkranz Ruge ancora non diceva che la Prussia avesse già tradito lo spirito protestante, ma solo che c'era il pericolo che lo tradisse:

> « Se continua cosí, la Prussia è alla fine della propria storia »; « la missione protestante minaccia d'emigrare in un altro paese » (*Briefwechsel...*, I, p. 185).

Nel contempo però Ruge proclamava la necessità di distinguere tra essenza prussiana (protestante e liberale) ed esistenza presente (illiberale e cattolica), affermando che la seconda non andava gabellata per la prima: è evidente che con ciò Ruge già teorizzava l'incontestabile presenza di una frizione tra realtà e razionalità.

Un'altra critica, violentissima, dell'opera di Streckfuss apparve quasi contemporaneamente ad opera di F. K. BIEDERMANN, *Das preussische Staatsprincip kritisch beleuchtet,* in « Annali di Halle », dal n. 273, del 14 novembre 1839, al n. 277, 19 novembre 1839, cc. 2209-2216.

Nel 1842, in *Der christliche Staat...*, Ruge ha una posizione del tutto diversa, molto piú radicale: parlando del saggio del 1839, ch'egli continua a presentare come dovuto ad un anonimo württemberghese, dichiara: allora per noi « cattolico » significava « tirannico », e « protestante », « libero »; ora il tempo ci ha fatto mutare giudizio, giacché ormai sappiamo che dal protestantesimo non può derivare libertà politica proprio perché esso è ancora *stato cristiano*, cioè stato che s'arroga il diritto di relegare il cittadino nella sfera del *diritto privato*, impedendogli di aver voce in capitolo in quella della vita pubblica (vedi in « Annali tede-

schi », n. 267, 9 novembre 1842, p. 1065). Come si vede, la critica all'assolutismo è diventata meno filosofica e piú pratica. Ruge giunge cosí, molti anni dopo, a giudizi cui Heine era molto prossimo negli anni considerati nel capitolo dedicato al poeta, ed afferma, finalmente, che il *Freiheitskrieg* era stato piuttosto un *Restaurationskrieg*, e che abbattendo la Francia la Prussia degli Hohenzollern aveva inteso abbattere lo spirito di libertà che dal 1789 in poi era dilagato in Europa (*ibid.*, n. 268, 10 novembre 1842, p. 1071).

Infine, una curiosità: firmandosi EIN WÜRTTEMBERGER, Ruge indirettamente suggeriva l'idea che il saggio fosse dovuto alla penna di qualche radicale svevo, ad es. D. F. Strauss o F. T. Vischer. Questo stratagemma di far dire le cose agli altri era caro a Ruge, che vi fece ricorso anche nella polemica contro Marx sulle colonne di « *Vorwärts!* », a Parigi, firmandosi EIN PREUSSE, mentre egli era allora già da lungo tempo cittadino sassone, e prussiano era invece Marx; cfr. A. CORNU, *K. Marx et F. Engels...*, III, p. 72.

Appendice III

Arnold Ruge ed Heinrich Heine

Per il giudizio critico del redattore degli « Annali di Halle » su Heine, cfr.: A. Ruge, *Heinrich Heine, charakterisirt nach seinen Schriften*, in « Annali di Halle », dal n. 25, 29 gennaio 1838, cc. 193-195, al n. 29, 2 febbraio 1838, cc. 225-227. Qui Ruge identifica nella parte « francese », e piú specificamente « parigina », di Heine, che viveva a Parigi ormai da anni, il suo lato deteriore, frivolo, e nella sua originaria natura e formazione « tedesca », il suo lato migliore, di poeta *vero* (cfr. ad es. cc. 194-195, e, in n. 26, 30 gennaio 1838, c. 201). Il saggio di Ruge si proponeva d'essere una vera e propria stroncatura di Heine, che sarebbe dovuto uscirne « ucciso » filosoficamente, per finire tra i ferri vecchi della storia. Precedentemente, l'opera di Heine era già stata criticata da F. W. Hinrichs, *Die Genesis des Wissens. Theil I* (solo pubblicato), Heidelberg, 1835 (cfr. soprattutto la *Vorrede*), ma in modo che a Ruge appare troppo angusto, in quanto esclusivamente filosofico, nonché da Weisse (vedi nota n. 73 al cap. I), ma in modo troppo pedante. Nella stroncatura, Ruge ammette che la posizione di Heine sia di fondamentale importanza per intendere il mondo moderno, ma aggiunge che da quando il poeta vive a Parigi egli si è autoescluso dalla linfa vitale della storia, ed è dedito solo alla frivolezza, sia dal punto di vista artistico, sia da quello pratico. Nei *Reisebilder* Heine è il poeta del nostro tempo, afferma (c. 203), poiché con lui « nasce nella poesia un'emancipazione dall'antica fede nell'autorità » (*ibid.*). Come Fichte nella filosofia, cosí Heine annunciò i tempi nuovi nella poesia (al che, per Ruge, non sarebbe giunto Goethe); ma mentre per il primo ciò aveva significato soprattutto il compito etico di realizzare la libertà politica, per il secondo significò ben presto giungere ad una riflessione critica sui nuovi ideali, quindi approdare alla battuta di spirito ironica e caustica su di essi. Con ciò Heine esprime, ad es. in *Die Harzreise*, la sostanza del momento nel quale allora trovavasi lo spirito del mondo: il momento della *rivoluzione soggettiva* (c. 205). La battuta di spirito (*Der Witz*) rappresenta dunque il trionfo della soggettività che si libera (o, meglio, pretende liberarsi) dal filisteismo:

« La liberazione del genio dalle forme sostanziali dello spirito, dalle catene dell'amore e del matrimonio, dalla fede limitata, dalle salde leggi della libertà, è la battuta di spirito » (c. 206).

Ma la battuta di spirito non costruisce nulla di nuovo, è solo dissoluzione del vecchio, trionfo dell' individualità, che ironicamente rigetta tutto lontano da sé: anche l'amore che prima ha esaltato in bellissimi versi, anche la nostalgia, anche l'amor patrio. Heine è come una donna che vuol rendersi interessante, non già innamorarsi realmente e seriamente; che vuole solo civettare con i sentimenti (n. 27, 31 gennaio 1838, c. 215); la poesia di Heine è dunque « *coquette* »! Ma la frivolezza che scherza con i sentimenti rifuggendo da un autentico impegno è prostituzione, non amore; la poesia di Heine è quindi poesia della prostituzione, della menzogna (n. 28, 1 febbraio 1838, c. 219). Della *Reise von München nach Genua*, Ruge scrive che ivi Heine tratta la religione come prima aveva trattato l'amore: l'annulla nell'ironia, rifiuta di prenderla sul serio, ironizza, e fa dunque blasfemamente valere

« il diritto di questo mondo contro il mondo dello spirito, lo sciocco intelletto contro le profondità della divinità » (c. 224).

Come prostituisce l'amore con la sensazione, cosí umilia la religione con l'intelletto, pretendendo trasformare l'infinità divina in *politica terrena*. Ruge rimprovera dunque ad Heine di voler dissolvere la religione in politica. È ciò che fra qualche anno Ruge stesso si vanterà di fare (ma, con originalità assai minore che non Heine, solo *dopo* aver letto le *Tesi* di Feuerbach).

Questo duplice decadimento dall'amore e dalla religione, questo trionfo della soggettività, cioè « dello sciocco intelletto » individualistico ed ironico contro la profondità della metafisica, non poteva, prosegue l'autore, non condurre Heine a Parigi. Egli scambiò le cannonate del luglio parigino per l'apparizione definitiva della libertà nel mondo, e s'identificò con « l'*esprit* piattamente prosaico » dei francesi, anziché con la « profondità dello spirito tedesco »; con la *politica*, anziché con la *religione* (c. 226). Sprezzantemente, Ruge conclude affermando che non mette neppur conto ch'egli confuti la presentazione che Heine ha fatto ai francesi della Germania in *Zur Geschichte*..., poiché non potrebbe che ripetersi:

« Bisognerebbe sempre ripetere il vecchio discorso dell'ostilità contro la libertà, ed il morto (cioè... Heine) dovrebbe essere ucciso ancora una volta » (c. 227).

Una vera stroncatura, francofoba ed assolutamente contraria al liberalismo di tradizione francese, come si vede. Si tenga presente che questo saggio appariva durante il primo mese di vita della rivista, e ch'era

il primo di grande rilievo che Ruge vi pubblicasse (precedentemente la sua firma era apparsa solo una volta: A. RUGE, *Die Düsseldorfer Maler-akademie*, dal n. 8, 9 gennaio 1838, cc. 62-64, al n. 9, 10 gennaio 1838, cc. 65-67) e si avrà un'idea chiara di quanto Ruge e compagni fossero ancora arretrati, nel 1838, rispetto alle posizioni che il poeta aveva espresso anni ed anni prima. Il saggio di Ruge pare fatto apposta per ingraziarsi i potenti nemici che Heine aveva in Germania, e difatti per esso egli venne complimentato dal consigliere segreto all'istruzione Schulze (cfr. la lettera di quest'ultimo a Ruge, 29 giugno 1838, in A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, pp. 134-136); anche Altenstein aveva ogni motivo d'esser soddisfatto, ché una rivista che si presentava cosí non doveva certo essere rivoluzionaria (cfr. *ibid.*, I, p. 130, lettera del 29 maggio 1838 di Altenstein a Ruge). Ruge sembrava allora vicino alla cattedra, ma le successive polemiche contro Görres, Leo e Hengstenberger qualificarono a sinistra gli « Annali », ed esclusero per sempre il loro redattore dalla carriera universitaria.

Ruge doveva poi costatare di persona che Heine non era affatto morto, bensí assai piú vivo di lui. Anch'egli infatti nel 1843 emigrò a Parigi, dove trovò il poeta che tanti anni prima di lui aveva visto giusto sul preteso liberalismo prussiano. I due collaborarono poi insieme agli « Annali franco tedeschi », ma i loro rapporti non divennero mai molto cordiali, e anzi si raffreddarono di nuovo dopo la rottura tra Ruge e Marx, essendo Heine allora molto legato al fondatore del socialismo scientifico. Ruge e Heine si conobbero il 27 agosto 1843, e Heine mostrò di non serbare rancore al critico d'un tempo, tanto che andarono subito a pranzare insieme (cfr. H. H. HOUBEN, *Gespräche mit Heine*, Potsdam, 1948[2], pp. 458-460).

Ad onore di Heine va segnalato che non attese, contrariamente a Ruge, quest'incontro personale per dare un giudizio sereno sull'attività culturale del proprio « stroncatore ». In una lettera a Laube del 7 novembre 1842 (in H. HEINE, *Briefe...*, II, pp. 438-441) scriveva all'amico, anch'esso rappresentante della giovane Germania (e che nel corso di quell'anno era stato criticato ben tre volte dagli « Annali tedeschi »: E. BAUER, recensione a H. LAUBE, *Monaldeschi oder die Abenteurer. Tragödie in fünf Abtheilungen* apparsa nel n. 104, 3 maggio 1842, pp. 414-416; A. RUGE, *Zwei neue Trauerspiele auf der dresdner Bühne*, n. 72, 26 marzo 1842, pp. 287-288; A. RUGE, *Laube's Roccoco*, nn. 118-119, 19-20 maggio 1842, pp. 471-472, 476), che era loro dovere appoggiare la linea culturale difesa dalla « Gazzetta renana » (quindi da Marx) e dagli « Annali tedeschi ». Questo prima di conoscere sia Marx sia Ruge.

Nella prefazione alla seconda edizione tedesca di *Zur Geschichte...* (datata « Parigi, maggio 1852 »), Heine — ormai gravemente colpito

dalla malattia che doveva portarlo alla tomba, e riconvertito all'ebraesimo — ricorda l'antico redattore degli « Annali di Halle » e la problematica giovane hegeliana, e scrive di non credere piú che la dialettica abbia ucciso Dio, dando nel contempo anche un giudizio durissimo (dovuto anche alla vecchia amicizia con Marx) di Bauer e della « dialettica berlinese », che « non può uccidere nemmeno un gatto, quanto meno un Dio » (*Sämtliche Werke*, IV, p. 157). Aggiunge poi:

> « Io ho fatto esperienza sul mio proprio corpo di quanto poco pericoloso sia il di lei uccidere; essa uccide sempre, e la gente resta in vita. Il guardiano della scuola hegeliana, il truce Ruge, un giorno pretese, severo e rigido, o rigido e severo, di avermi, con la sua mazza di portiere ucciso negli « Annali di Halle », eppure nello stesso momento io me ne andavo in giro sui *boulevards* di Parigi, fresco, sano e piú immortale che mai » (*ibid.*).

Ruge accusò il colpo: in una lettera agrodolce a E. Kapp (del 18 febbraio 1870) scrive dapprima che in fondo Heine nella citata prefazione non l'aveva poi trattato tanto male, ma poi prende la rivincita ed afferma, seppur implicitamente, che se Heine... resuscitò, il merito in fondo era suo nonché di Marx, che al tempo della collaborazione agli « Annali franco-tedeschi » avrebbero convinto il poeta di noiose poesie amorose a dedicarsi alla satira politica (A. RUGE, *Briefwechsel...*, II, pp. 345 sgg.). Il che è certamente vero per Marx, che, come vedremo, durante il soggiorno parigino influenzò profondamente il poeta, ma non altrettanto per Ruge. Sulla conversione francofila di Ruge, cfr. anche B. MESMER-STRUPP, *Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen*, Bern, 1963.

APPENDICE IV

Ludwig Börne ed Heinrich Heine

Ludwig Börne era nato a Francoforte s. M. il 6 maggio 1786, da famiglia ebrea, come l'amico nemico H. Heine. Il suo nome originario era Löb Baruch, ed i suoi genitori erano profondamente conservatori e tradizionalisti, anche se, ovviamente, favorevoli all' emancipazione ebraica. Il giovane Löb aveva studiato a Francoforte ed a Berlino, ed il 17 aprile del 1818, dopo la sconfitta di Napoleone e la ritrattazione dell'emancipazione, mutò il proprio nome in quello poi rimasto consegnato alla storia, mutamento che preludeva ad un inserimento (almeno nelle aspirazioni) nella vita tedesca mediante assimilazione religiosa: si fece battezzare il 5 maggio dello stesso anno. In questo, seguí la parabola dei molti ebrei che non volevano piú privarsi dei dolci frutti dell'uguaglianza che Napoleone aveva portato loro dopo secoli di discriminazione: cosí fu, tra gli altri, per E. Gans e H. Heine e lo stesso H. Marx, padre di Karl, convertitosi al protestantesimo nel 1816-1817, dopo le misure antisemite restaurate in Renania dal regno di Prussia.

Heine e Börne (cfr. G. BRANDES, *Ludwig Börne und Heinrich Heine*, Leipzig, 1898) erano stati, prima di rincontrarsi a Parigi, in ottimi rapporti, dettati dalla comune origine, dalla comune attività letteraria e dal comune spirito di fronda contro la Germania restaurata. Entrambi partecipavano della corrente della giovane Germania, insieme a W. Menzel (prima che passasse alla reazione), K. Gutzkow, H. Laube, M. Moser e altri (cfr. F. MEYER, *Heinrich Heine und das junge Deutschland*, Leipzig, 1910; G. BRANDES, *Das junge Deutschland*, Berlin, 1924; L. GEIGER, *Das Junge Deutschland und die preussische Censur, nach ungedruckten archivalischen Quellen*, Berlin, 1900; J. PRÖLSS, *Das junge Deutschland. Ein Buch deutscher Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1892; P. REIMANN, *Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750-1850*, Berlin, 1956). La configurazione di questa corrente letteraria era tuttavia assai vaga, tanto che vi è stato chi ha sostenuto che esistette solo *a posteriori*, cioè solo dopo la defezione di Menzel, il suo passaggio alla reazione, accompagnato dalla violenta denuncia dei compagni d'un tempo,

e la condanna contenuta in un decreto del regno di Prussia contro gli autori della « scuola della giovane Germania » e le loro opere nel 1835 (cfr. F. HIRTH, *Heinrich Heine. Bausteine zu einer Biographie*, Mainz, s. d. — copyright del 1950 —, p. 25), quando ormai sia Heine sia Börne non solo non erano piú in Germania, ma anche si odiavano ferocemente. Nella capitale francese i rapporti tra i due si erano ben presto fatti tesissimi, precisamente a causa, in primo luogo, delle corrispondenze che Heine veniva pubblicando (dal dicembre 1831 al settembre 1832) sulla « *Augsburger allgemeine Zeitung* ». In quello stesso periodo Börne era infatti molto piú radicale (si veda ad es. l'opera di L. BÖRNE, *Briefe aus Paris. 1830-1831*, Hamburg, 1832, 2 voll.) ed accusava scopertamente Heine di essersi venduto alla reazione e lavorare per Metternich (cfr. M. A. CLARKE, *Heine et la monarchie de juillet. Étude critique sur les Französiche Zustände suivie d'une étude sur le saint-simonisme chez Heine*, Paris, 1927; BARTHÉLEMY OTT, *La querelle de Heine et de Börne, contribution à l'étude des idées politiques et sociales en Allemagne de 1830 à 1840*, diss., collocazione alla *Bibl. Nat.* di Parigi: 4° R 4848). Questo è forse un po' troppo, ché d'altra parte fu proprio Metternich che esigette la fine delle corrispondenze, incaricando il proprio uomo di fiducia, Gentz, di scrivere a Cotta facendogli presente l'inopportunità d'ospitare sul giornale quegli articoli (cfr. E. ELSTER, *Einleitung* a H. HEINE, *Französische Zustände*, in *Sämtliche Werke*, ed. cit., V, pp. 3-10). L'intervento di Gentz e di Metternich è cosa certa, essendoci conservata la lettera del primo a Cotta (riprodotta in A. STRODTMANN, *H. Heines Leben und Werke*, Berlin, 1867-1869, 2 voll., II, p. 55). È anche certo, d'altra parte, che le corrispondenze di Heine erano molto « moderate », e che Börne lo criticava violentemente per questo. Si veda ad es. la lettera — senza data; timbro postale dell'arrivo ad Amburgo, 22 maggio 1832, quindi del periodo in cui le corrispondenze venivano ancora regolarmente pubblicate sulla « Gazzetta generale » — che Heine scrisse a Karl August Varnhagen (H. HEINE, *Briefe...*, II, pp. 20-22); in essa il poeta dichiara senza mezzi termini che Börne è un pazzo, che i rapporti tra loro sono pessimi e che quegli lo attacca con furia « giacobina » (p. 21). Lo stesso disagio nel sentirsi attaccato da « sinistra » Heine manifesta in una lettera dell'1 marzo 1832 a Cotta (*ibid.*, II, pp. 14-15), nella quale prega l'editore della « Gazzetta generale d'Augusta » di non censurargli le corrispondenze (circostanza, questa, che rende poco credibile l'ipotesi d'un accordo diretto ed esplicito con la cancelleria del Metternich), e dichiara di avere delle noie con Börne (noie che una censura eccessivamente rigida, sovraggiunta all'auto censura che nelle corrispondenze Heine già praticava, avrebbero rese ancor piú gravi, ovviamente).

I due ex amici non si aggiustarono piú. *Dopo* (circostanza che spiega

l'indignazione con cui l'opera venne accolta) che Börne era morto — il 12 febbraio 1837 —, il poeta pubblicò un volume in cui lo stroncava, accusandolo tra l'altro di aver avuto per amante la signora Jeanette Wohl (nel frattempo sposatasi e divenuta la signora Wohl-Strauss), di aver sempre invidiato la propria fama poetica ed i propri successi amorosi (secondo F. HIRTH, *H. Heine. Bausteine...*, pp. 28-29, l'accusa era fondata!) e di essere un pazzo. Persino il titolo del libro era scelto con sottile sarcasmo: mentre infatti lo stile editoriale del tempo voleva che in copertina per primo fosse stampato il titolo, seguito da un « *von* » (« di ») che precedeva il nome dell'autore (per cui sul prontespizio si sarebbe letto: *Ludwig Börne, von* HEINRICH HEINE), Heine impose la seguente lezione: HEINRICH HEINE *über Ludwig Börne* (Hamburg, 1840[1]; ora in *Samtliche Werke*, VII, pp. 1-146), il che, dal punto di vista grammaticale, in tedesco dà luogo alla seguente ambiguità: può intendersi sia come « Enrico Heine, *intorno* a Ludovico Börne », sia come « Enrico Heine *al di sopra* di Ludovico Börne ». Grande sdegno dei benpensanti e degli stessi liberali e radicali: gli « Annali di Halle » tornarono ad occuparsi del poeta, in una recensione di « K » (non ho potuto appurare chi si celasse sotto questa sigla), dal n. 226, del 19 settembre 1840, cc. 1803-1808, al n. 227, 21 settembre 1840, cc. 1813-1816, nella quale si rilevava che certo Börne non era stato un genio, ma Heine era un folle inebriato di sé, che ricorreva ai mezzi piú volgari per richiamare l'attenzione del pubblico tedesco che lo stava dimenticando. K. GUTZKOW, ch'era stato amico d'entrambi, pubblicò un'apologia dello scomparso, *Börnes Leben* (Hamburg, 1840), vituperando Heine. Anche JANETTE WOHL-STRAUSS scese personalmente in campo, stralciando dalle lettere private di Börne in proprio possesso una serie di passi violentemente critici contro Heine, accusato d'opportunismo, di vigliaccheria etc., passi che pubblicò in un opuscolo intitolato *Ludwig Börnes Urtheil über H. Heine. Ungedruckte Stellen aus den Parisier Briefen*, Frankfurt a. M., 1840. Quanto al marito di Jeanette Wohl, Salomon Strauss si recò a Parigi, e pretese poi di aver pubblicamente schiaffeggiato Heine in rue de Richelieu il 14 giugno 1841. Heine negò di aver subito l'affronto (cfr. H. HEINE, *Briefe...*, II, pp. 389-390; egli protesta energicamente di non essere una pecora che si lasci schiaffeggiare senza reagire) e pare avesse ragione: il resoconto dell'avvenimento apparve sulla « *Mainziger Zeitung* » con una data errata: 12 giugno anziché 14. Fatto sta che i due si batterono in duello (il 17 settembre 1841) alla pistola: il primo colpo toccò a Strauss, che prese la mira e ferí Heine all'anca; il poeta invece scaricò in aria il suo colpo.

Chi solidarizzò completamente con Heine fu K. Marx (cfr. F. HIRTH, *H. Heine. Bausteine...*, pp. 125 sgg.). Nella recensione che F. ENGELS (sotto lo pseudonimo di F. OSWALD) scrisse dell'opera A. JUNG, *Vorle-*

sungen über die moderne Literatur der Deutschen, Danzig, 1842, in « Annali tedeschi », dal n. 160, 7 luglio 1842, p. 640, al n. 162, 9 luglio 1842, pp. 645-647 (ora in *M.E.G.A.*, I, II, pp. 323-335), quegli che sarà il cofondatore del socialismo scientifico ed uno dei maggiori esaltatori di Heine si pronuncia decisamente a favore di Börne (n. 161, 8 luglio, p. 643 sgg.), e del libro di Heine scrive: « Il libro di *Heine* su Börne è la cosa piú ignobile che sia mai stata scritta in tedesco » (n. 161, p. 644). Dopo aver conosciuto Heine e Marx, Engels mutò radicalmente giudizio, e pubblicamente si espresse sempre in termini molto elogiativi su Heine; cosí nel *Ludovico Feuerbach...*, come si è visto, e cosí in F. ENGELS, *Briefe über den Sozialismus und Kommunismus auf dem Kontinent*, pubblicate dal 5 ottobre 1844 al 10 maggio 1845 su « *The New Moral World* » (ora in *M.E.G.A.*, I, IV, pp. 337-348); nella lettera del 5 ottobre 1844 (p. 341) scrive che Heine è il piú grande poeta tedesco vivente, che ha scritto anche poesie sul socialismo e che egli si propone di tradurre (in inglese) quella famosissima sui tessitori della Slesia. (H. HEINE, *Die schlesischen Weber*; pubblicata su « *Vorwarts!* » il 10 luglio 1844; la lirica venne poi accolta nella raccolta *Zeitgedichte*, ed è ora in *Sämtliche Werke*, II, pp. 177-178; un'ottima traduzione dobbiamo a G. CARDUCCI, *I tessitori*, composizione CIV di *Rime Nuove*).

Già che ci siamo, converrà esaurire lo spinoso problema delle « incoerenze » di Heine: vi ricadde nel 1838: l'1 ed il 6 marzo espose infatti ad August Lewald il disegno di fondare a Parigi un giornale per l'emigrazione tedesca (la colonia tedesca, anche operaia, era allora molto numerosa) da diffondersi anche in Germania ed in Austria e da finanziarsi da parte delle cancellerie prussiana ed austriaca. In quest'iniziativa Heine proclamava il desiderio di restare « imparziale », ma è facile arguire che imparzialità potesse essere quella che mirava ad ottenere il permesso di diffusione del foglio in paesi strettamente controllati dalla santa alleanza e sottoposti agli accordi di Karlsbad (cfr. B. LASERSTEIN, *Börne, Heine, la « Jeune Allemagne... »*, II, appendice III, § 2, pp. 9-14). Il progetto era giunto tanto innanzi, che Heine il 12 febbraio aveva scritto a Varnhagen chiedendogli una mediazione presso la corte prussiana, che continuava a considerarlo un temibile esponente della giovane Germania (H. HEINE, *Briefe...*, II, pp. 235-237); il giorno dopo spediva un'altra lettera (*ibid.*, pp. 237-239), esponendo la piattaforma politica del giornale: fedeltà alla monarchia; rifiuto di sottoscrivere « la scimmiesca commedia » del costituzionalismo; nessuna esaltazione della Francia; rispetto della censura prussiana; pubblicazione solo di articoli stilati da collaboratori ben accetti al governo prussiano; impegno a non criticare né ironizzare in nulla sulle vecchie province della Prussia orientale; piena libertà di parola invece per le province annesse in seguito al

congresso di Vienna (quelle renane, delle quali Heine era nativo); a questo proposito però Heine aggiunge: mai dimenticherò tuttavia che questo « paese bastardo » (la Renania, cioè) è diventato tedesco grazie solo alla Prussia (p. 238). Nelle citate lettere a Lewald, Heine progettava particolareggiatamente il giornale, giungendo sino a fare un preventivo delle spese, della tiratura etc. (*ibid.*, pp. 239-245). Nella lettera del 6 marzo dava per certa l'approvazione dei governi prussiano ed austriaco (p. 245).

Ma, per sua fortuna, alla fine Heine si sentí rispondere *no!* da Berlino, proprio quando già pensava che l'affare fosse fatto. Il passo in cui annuncia il fallimento è in una lettera — del 24 marzo 1838 — a G. Meyerbeer, del quale Heine per lungo tempo fu amico (*ibid.*, pp. 247-252). Il passo è esemplare per illustrare quella certa dose di cinismo che il nostro indubbiamente aveva, e vale la pena di riportarlo, per mostrare l'altra faccia di questo autore del quale sino ad ora ho riportato passi d'infiammato amore per la libertà:

> « il giornale ha ricevuto da Berlino un colpo mortale. Nonostante un importantissimo buon ufficio (il ministro von Werther se ne è infatti molto interessato), il governo prussiano non vuole ancora recedere dalla ridicola ed ingiusta proscrizione contro il mio nome (il riferimento è al decreto contro gli autori della " giovane Germania ") — pensi la mia irritazione! dopo che per tutto l'inverno avevo lavorato solo a questa faccenda, avevo scritto forse l'equivalente di venti *in folio* di corrispondenza, dopo che per spese provvisorie ho certo sborsato piú di 2.500 franchi, dopo che con eloquenza sovrumana avevo trovato un asino che voleva rischiare 150.000 franchi sul giornale, dopo che avevo fatto i passi di maggiore sottomissione, sin dove lo permetteva l'onore, e credevo di poter essere certissimo — *l'affaire est tombée dans l'eau!* » (p. 247).

Chiuso nel 1838 questo poco onorevole episodio, nel 1848 scoppiava un'altra grana: i repubblicani (e soprattutto il « collega » Lamartine) svelarono l'esistenza di fondi segreti non discussi in parlamento e messi a disposizione dei primi ministri di Luigi Filippo, e pubblicarono la lista completa dei pensionati che di questi fondi avevano goduto: tra di essi figurava il nome di Heine! In verità il poeta s'era comportato assai disinvoltamente nei confronti di Luigi Filippo, non lesinandogli critiche nelle corrispondenze pubblicate sulla « Gazzetta generale d'Augusta » dal 1840 al 1843 (poi riedite in H. HEINE, *Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben*, come parte delle *Vermischte Schriften*, Hamburg, 1854, 3 voll.; *Lutezia*... trovasi ora in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 129-464); ciò non impedí tuttavia che allorché si riseppe che Heine era stato finanziato da Guizot un anonimo riprendesse la piccante notizia sulla stessa « *Augsburger allgemeine Zeitung* », accusando per l'ennesima volta il poeta d'essere un venduto. Heine pubblicò allora sullo stes-

so giornale (28 maggio 1848) una *Erklärung*, respingendo con sdegno quella che definiva una calunnia, e protestando che i soldi gli erano stati dati senza nessuna contropartita, come parte delle sovvenzioni che la Francia, baluardo della libertà europea, aveva sempre dato, in onore alle proprie tradizioni di magnanimità e di patria dei princìpî del 1789, a tutti i rifugiati politici, perseguitati nei loro paesi per sentimenti liberali (il testo della dichiarazione, datato 15 maggio 1848, trovasi in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 524-525). Come mai questi fondi dovuti alla magnanimità della Francia non fossero discussi in parlamento, bensí affidati alla discrezione del capo dell'esecutivo, Heine non dice. Tuttavia, non risulta in modo incontestabile che il poeta avesse reso particolari servigi ai governi di Luigi Filippo (cfr. B. LASERSTEIN, *Börne, Heine, la « Jeune Allemagne »...*, II, appendice III, pp. 17-65).

Ancora una volta, a questo proposito, si può ricordare Marx, per illustrare la natura dei rapporti tra i due amici: nel 1854, pubblicando *Lutezia...*, Heine aggiungeva una « *Retrospektive Aufklärung* » (agosto 1854, suona la data; ora in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 373-391), nella quale si vantava d'aver avuto l'approvazione, a proposito della pensione Guizot, di colui che piú di tutti godeva di enorme prestigio quale rivoluzionario incorruttibile: di Marx, cioè, e del suo « stato maggiore » (l'allusione riguarda certo soprattutti Engels, anch'egli personalmente ben noto a Heine). Questi « amici » l'avrebbero incitato a non rispondere nemmeno alle accuse della « *Augsburger allgemeine Zeitung* », assicurandogli che avrebbero pensato loro a confutarle, garantendo pubblicamente che quella pensione era stata da Heine accettata solo per esser poi devoluta a favore degli altri profughi tedeschi meno fortunati (pp. 377-378). Quest'affermazione di Heine è certo una menzogna, profferita per coprire le debolezze passate con lo scudo del prestigio di Marx. Quest'ultimo infatti smentí la circostanza, ma solo privatamente, in una lettera ad Engels del 17 gennaio 1855 (in *M.E.G.A.*, III, I, pp. 72-73), definendo tra l'altro il poeta, seppur non irosamente e senza acrimonia, « vecchio cane ». Si noti tuttavia come anche in quest'occasione Marx si sia dimostrato amichevolissimo verso Heine, rinunciando persino, egli che pure non aveva certo un carattere accomodante o facilone, a smentire pubblicamente il vecchio amico malato.

Quanto alle « oscillazioni » proprie dei *Französische Zustände*, G. TONELLI, *Heine*, ed. cit., pp. 118 sgg., basandosi sulla sua ricordata tesi che Heine sia un sostenitore della « transazione » contro la rivoluzione, nega che la teoria della Clarke abbia fondamento ed interpreta questa opera, nonostante marginali cedimenti, come una coerente difesa della teoria riformistica e costituzionalista, giungendo a ravvisare nel poeta un teorico della necessità che l'esecutivo sia stabile ed omogeneo. L'interpretazione non mi pare attendibile.

Appendice V

Heine ed il socialismo

Affermando che il saint-simonismo non penetrò a fondo la cultura e la personalità di Heine, non voglio dire che questi si sia mostrato insensibile o quasi a suggerimenti d'ispirazione socialista. Quanto invece fosse sensibile ad essi, è dimostrato non solo da questo e dagli altri passi citati, nonché dai suoi rapporti con Enfantin, ma anche, e soprattutto, dalla piú tarda amicizia con Marx (segnatamente negli anni 1843-1845), quando Heine collaborò agli « Annali franco tedeschi » ed a « *Vorwärts!* ». Voglio dire che l'influenza saint-simoniana, pur innegabile, ebbe in Heine solo scarsi echi socialisti e invece piú spiccati echi religiosi (si ricordi la piú volte citata lettera a Varnhagen, del 22 maggio 1832, in H. Heine, *Briefe...*, II, pp. 20-22), e che *a loro volta* questi echi religiosi del panteismo saint-simoniano costituivano in Heine solo un elemento *marginale* d'una costruzione culturale piú complessa, che affondava le proprie radici non in Saint-Simon, e tanto meno in Enfantin, bensí in Hegel e nella sua concezione immanentistica della religione. Del resto l'interpretazione panteistica di Hegel divenne ben presto, ricordiamolo, moneta corrente della sinistra. Feuerbach l'aveva avanzata sin dal 1828, nel suo lavoro di abilitazione, *De ratione...* (vedi cap. IV, § 1, del presente studio).

Ferma restando dunque la predominanza dell'impostazione filosofica e religiosa d'origine hegeliana (Heine stesso lo precisa nel passo testé citato, rivendicando alla Germania la qualifica di « terra fertile del panteismo »), la componente d'interessi politici e sociali, da tempo chiaramente presente (si ricordino gli *Englische Fragmente*), si manifesta esplicitamente ad es. in questo squarcio: dopo aver esposto una famosa lettera (del 22 maggio 1799) di Fichte a Reinhold, nella quale il filosofo riconduce la persecuzione di cui fu bersaglio a Jena al carattere reazionario del potere esercitato dai prìncipi tedeschi, Heine commenta:

> « le circostanze politiche delle quali si fa menzione in molti passi hanno un'affliggente rassomiglianza con lo stato piú recente della Germania, con questa sola differenza: che allora il sentimento di libertà

infiammava soprattutto i cultori della scienza, i poeti e, in generale, la gente di lettere, mentre oggi tra essi si manifesta molto meno, *ma molto piú nella grande massa attiva, tra gli operai e la gente dei mestieri* (corsivo mio) » (*Zur Geschichte...*, p. 279).

Quasi dieci anni dopo l'autore ebbe modo di dare sui saint-simoniani un giudizio definitivo. Si veda a questo proposito H. HEINE, *Kommunismus, Philosophie und Klerisei,* « *Anhang* » a *Lutezia...*, in *Sämtliche Werke*, VI, pp. 408-426 (il testo è datato « Parigi, 15 giugno 1843 ») — *ibid.*, p. 408 —. Parlando delle proprie corrispondenze degli anni 1840-1843 per la « *Augsburger allgemeine Zeitung* » egli vanta una volta di piú la propria lungimiranza e dichiara che se avesse vissuto al tempo di Nerone ed avesse parlato, in consimili corrispondenze, dei cristiani, i sapientoni del tempo l'avrebbero schernito. Eppure, la storia e la ragione sarebbero stati dalla sua parte, ché di lí a qualche secolo il cristianesimo avrebbe trionfato. Cosí, conclude Heine, ho ragione a parlare dell'*ecclesia pressa* dei nostri giorni, de

> « i comunisti, il solo partito in Francia che meriti una decisa attenzione. Dedicherei la stessa attenzione anche alle rovine dei saint-simoniani, i cui seguaci, sotto strane insegne, sono sempre ancora in vita, come pure ai fourieristi, che agiscono ancora in modo attivo ed operoso; ma questi uomini onorevoli sono pur sempre spinti solo dalla parola, dal problema sociale in quanto problema, dal concetto tradizionale, e non vengono spinti dalla demoniaca necessità, non sono i servi predestinati con cui la suprema volontà del mondo impone le sue immani decisioni » (p. 410).

Egli prevede poi che saint-simoniani e fourieristi passeranno presto nelle file dei comunisti, e fa l'esempio di Pierre Leroux.

Si tenga tuttavia presente che questo passo, pur datato 15 giugno 1843, venne edito anni piú tardi, in H. HEINE, *Lutezia...*, e che, in generale, in codesta riedizione Heine era piú radicale e piú esplicito che non nelle corrispondenze pubblicate sulla « *Augsburger allgemeine Zeitung* », in quanto non aveva piú timore della censura né d'interventi esterni. Questa limpidità di giudizio sulla inevitabilità della rivoluzione comunista va quindi presa con cautela qualora la si voglia riferire all'Heine degli anni quaranta. È tuttavia indubitabile che anche allora Heine avesse dato prova una volta di piú di grande lungimiranza, e non solo sul comunismo ed i suoi rapporti con l'ateismo e la rivoluzione filosofica tedesca. Nel 1854 nella dedica del libro dichiara di aver largamente predetto la rivoluzione del 1848 (p. 135), il che è vero. Si cfr. ad es. la corrispondenza datata 30 aprile 1840 (pp. 149 sgg.), che descrive operai che leggono Babeuf, Robespierre, Marat e Cabet, e cantano « demoniache » canzoni rivoluzionarie, e che conclude prevedendo che il frutto di questa semenza gettata nel suolo francese sarà l'avvento

della repubblica (p. 150). Di grande acutezza anche i giudizi espressi nella corrispondenza del 4 novembre 1840 (pp. 225 sgg.), a conclusione della grande crisi europea, evitata da Luigi Filippo sacrificando Thiers e nominando Guizot alla testa del gabinetto. Heine dichiara che il re aveva voluto evitare la guerra soprattutto per motivi interni, per timore che ricominciasse a volversi la ruota che aveva rovesciato sottosopra la Francia nel 1789, e che venisse messo in questione il predominio della borghesia affermatosi nel frattempo:

> « La borghesia, non il popolo, ha iniziato la rivoluzione nel 1789 e portato a compimento nel 1830; è essa che ora governa, per quanto molti dei suoi mandatari siano di nobile stirpe, ed è essa che sino ad ora tiene dentro i recinti il popolo che preme, e che vuole non solo l'uguaglianza delle leggi, ma anche l'uguaglianza dei piaceri » (pp. 225-226).

Impegnata nella repressione interna, la borghesia è ancora troppo debole per affrontare la quadruplice minaccia di Prussia, Russia, Austria e Gran Bretagna, poiché un'invasione del territorio nazionale la costringerebbe ad abdicare, e

> « al suo posto verrebbero le classi inferiori, come negli spaventevoli anni novanta, ma meglio organizzate, con una coscienza piú chiara, con nuove dottrine, con nuovi dei, con nuove forze del cielo e della terra; anziché con una rivoluzione politica, l'estero dovrebbe combattere con una rivoluzione sociale » (p. 226).

Il futuro, si legge nella corrispondenza del 13 febbraio 1841 (pp. 247 sgg.) sarà però del popolo tedesco, il popolo « scientifico », che inizierà piú tardi il proprio cammino, ma lo porterà fino in fondo. Dell'attuale ordinamento francese, Heine dice che realizza l'alleanza della vecchia aristocrazia con la borghesia contro il popolo ed i suoi figli piú disperati e rivoluzionari, i comunisti (corrispondenza del 28 dicembre 1841, pp. 289 sgg.). Dei comunisti e di una loro incombente rivoluzione Heine scrive anche il 20 giugno 1842 (pp. 313 sgg.), ed ancora una volta si vanta del fatto di essere stato il primo a mostrare il collegamento tra rivoluzione politica e rivoluzione teoretica (2 giugno 1842, pp. 310 sgg.: solo dal mio *Zur Geschichte...*, dice, Pierre Leroux si accorse che la nostra filosofia predicava in realtà l'ateismo; p. 310). Una guerra tra Francia e Germania — della quale era sempre presente il pericolo — scrive il 12 luglio 1842 (pp. 315 sgg.), non sarebbe che il prologo di una rivoluzione mondiale, del grande duello dei diseredati con l'aristocrazia dei possidenti (p. 315). Se la borghesia, tendenzialmente repubblicana, appoggia Luigi Filippo, ribadisce il 29 luglio 1842 (pp. 323 sgg.), è solo per timore che diventi una repubblica proletaria. Infine il 6 maggio 1843 (pp. 368 sgg.) Heine critica la concezione dei « principî » liberali borghesi.

Appendice VI

La chiamata di Schelling a Berlino e l'offensiva anti hegeliana

La chiamata di Schelling da Monaco a Berlino fu una vera e propria grande manovra della reazione romantica, sia politica sia culturale, attuata da Federico Guglielmo IV e dal suo nuovo ministro per il culto e l'istruzione, Eichhorn. Cfr. in proposito il fondamentale lavoro di M. Lenz, *Geschichte...*, II, 2, pp. 9-12 e 42-56. Cfr. anche: Anonimo, *Die Universität Berlin*, in « Annali di Halle », dal n. 249, 16 ottobre, cc. 1985-1988, al n. 256, 24 ottobre 1840, cc. 2041-2044 per il primo articolo; dal n. 2, 2 gennaio 1841, pp. 6-8, al n. 31, 5 febbraio 1841, pp. 121-124, per il secondo articolo; un altro articolo, annunciato, non apparve mai, probabilmente a causa della censura; in questo scritto si insisteva infatti apertamente sulla funzione liberaleggiante della scuola filosofica hegeliana. Per avere un panorama della vita di Berlino in quegli anni, cfr. anche: L. Geiger, *Berlin 1688-1840. Geschichte des geistigen Lebens der preussischen Hauptstadt*, Berlin, 1892-1895, 2 voll.; R. Köhler - W. Richter, *Berliner Leben 1806-1847*, s. l., 1954.

Federico Guglielmo III, nonostante gli accordi di Karlsbad, la santa alleanza, l'allontanamento di De Wette e molti altri passi sulla via della reazione, almeno aveva avuto un'educazione razionalistica, era alieno ai fumi pietistici del figlio e si era occupato solo marginalmente dell'università, lasciando mano molto libera a Altenstein; il suo chiodo fisso era stato piuttosto la riforma della liturgia evangelica, con l'intento (anch'esso settecentesco) di dare alla chiesa protestante del suo regno un ordinamento episcopalista. Federico Guglielmo IV si era invece attivamente (e funestamente) occupato dell'ateneo che recava il nome del padre sin da quando era ancora principe ereditario, imponendo la nomina di Hengstenberg nella facoltà di teologia (nomina che Altenstein, seppur a fatica, era riuscito a controbilanciare con quella di Gans alla facoltà di diritto, insediando in cattedra un feroce avversario di Savigny, a sua volta legatissimo al principe) e richiedendo, vivente ancora il padre, che Schelling occupasse la cattedra lasciata vacante da Hegel (Altenstein riuscí invece ad imporre la nomina del « primo » discepolo dello

scomparso, G. A. Gabler). Federico Guglielmo IV nutriva un vero e proprio odio antihegeliano, che coinvolgeva anche i discepoli non rivoluzionari, quali Hotho e Michelet e lo stesso acquiescentissimo Gabler. Tra le primissime iniziative del nuovo re e del suo ministro vi fu dunque quella di riallacciare con il vecchio filosofo che insegnava a Monaco le trattative che Altenstein aveva interrotto cinque anni prima, avendo anche Gabler a sua volta lasciato vacante la cattedra. Mediatore fu un altro grosso esponente della reazione, Bunsen, che entrò in corrispondenza con il filosofo esaltandolo quale genio filosofico *antihegeliano*, il che Schelling udiva con piacere. Contemporaneamente venivano chiamati a Berlino F. J. Stahl (che ritroveremo al cap. IV in veste di romantico teorico reazionario del diritto e bersaglio della polemica feuerbachiana) ed i fratelli Grimm (l'uno e gli altri giunsero nella capitale prussiana sin dalla fine del 1840; ma i Grimm furono aggregati non all'università, bensí all'accademia). J. e W. Grimm non erano compromessi esplicitamente con gli aspetti politici della reazione romantica, e Jakob Grimm fu anzi tra coloro cui fu inviato il prospetto degli « Annali di Halle » e la richiesta di collaborare (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, p. 68, lettera del 15 ottobre 1837), e sia lui sia il fratello figurarono infatti tra il novero dei collaboratori e sostenitori dell'organo (cfr. risvolto di copertina della prima mensilità della rivista, gennaio 1838, ove appare la lista in ordine alfabetico dei collaboratori). Jakob Grimm era anche stato cacciato dall'università di Gottinga ad opera della reazione (cfr. JAKOB GRIMM, *Über seine Entlassung*, Basel, 1838; Ruge gli inviò allora una lettera di solidarietà; cfr. *Briefwechsel...*, I, pp. 132-133. Sull'università di Gottinga cfr. anche: ANONIMO, *Die Universität Göttingen*, sta in « Annali tedeschi », *Erster Artikel* dal n. 61, 10 settembre 1841, pp. 241-242, al n. 68, 18 settembre 1841, pp. 269-271; *Zweiter Artikel* dal n. 124, 23 novembre 1841, pp. 495-496, al n. 149, 22 dicembre 1841, pp. 593-594).

Tuttavia i due fratelli rientravano nelle grandi manovre reazionarie del re proprio per l'enorme prestigio di cui godevano come esponenti della cultura romantica, e perché erano appassionati cultori di quella stessa tradizione medievale germanica cui anche la reazione in larga parte s'ispirava. Quanto a F. J. Stahl, fu chiamato a succedere alla cattedra che era stata di Gans, ed iniziò il proprio insegnamento berlinese con una prolusione tanto violentemente polemica contro Hegel e Gans, che provocò prima un putiferio tra gli studenti presenti in aula, e poi un intervento del rettore che lo pregò d'astenersi dal criticare violentemente il suo ancora popolarissimo predecessore. Da questo contesto seppur brevemente ricordato, appare chiaramente come la chiamata di Schelling avesse il preciso significato di coronare il trionfo (amministrativo; ché le coscienze non si piegarono) della reazione piú propriamente

romantica instaurata ufficialmente dal re. Non solo: Schelling tenne la propria prolusione dalla cattedra che era stata di Hegel (15 novembre 1841) proprio mentr'era in pieno svolgimento la tumultuosa e clamorosa vicenda che doveva privare uno dei piú brillanti e famosi giovani hegeliani, Bruno Bauer, della *venia docendi.* Quale importanza il re annettesse alla presenza di Schelling in Berlino, è testimoniato anche dalle condizioni veramente principesche che gli vennero offerte: cinquemila talleri l'anno (Hegel ne aveva percepiti tremila); la promessa di non censurare in alcun modo né i suoi scritti né le sue lezioni; il titolo di funzionario statale di prima classe con tutti i vantaggi e privilegi annessi; l'esonero dall'obbligatorietà di tutti gli impegni accademici: volendo, Schelling (ormai divenuto *von* Schelling) avrebbe anche potuto non tenere lezione, senza che la sua retribuzione diminuisse e senza che la cattedra fosse dichiarata vacante, e cosí infatti andò a finire, quando il vecchio filosofo fu stanco d'assistere impotente all'assottigliarsi del numero degli ascoltatori. Si tenga inoltre presente che queste condizioni venivano fatte ad un uomo di sessantasei anni, che oltre tutto dall'università di Monaco aveva avuto un'« aspettativa » di un anno soltanto (che solo successivamente venne tramutata in congedo definitivo perché il vecchio filosofo potesse restare a Berlino): per quel primo anno, che poteva anche essere l'unico, Schelling chiese ed ottenne ottomila talleri!

La prima lezione poté far credere al re ed al ministro che tutti quei soldi fossero stati spesi bene, e che la semente di drago dell'hegelismo potesse venir estirpata: il filosofo fu accolto da un pubblico sceltissimo e foltissimo, composto da funzionari, giudici, ufficiali dell'esercito, ecclesiastici, professori e grandi nomi della cultura berlinese. La possibilità d'offuscare la fama di Hegel, che con il passare degli anni si era ingigantita anziché diminuire, e che gli « Annali di Halle » avevano sempre piú decisamente qualificato a sinistra, come fama di un filosofo liberale e progressista, sembrava a portata di mano, tanto che Schelling assunse verso gli hegeliani toni moderati e paternalistici, astenendosi da attacchi diretti contro Hegel e Gans e raccogliendo con ciò l'approvazione di uomini di cultura come Varnhagen. Furono gli hegeliani che cominciarono la lotta: quando uscí il volumetto F. W. SCHELLING, *Erste Vorlesung in Berlin 15 November 1841*, Stuttgart-Tübingen, 1841 (e presso un editore di grande prestigio, Cotta), un discepolo di Hegel, C. L. Michelet — esponente del centro, come egli stesso amava definirsi — da tempo in contatto con Ruge (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, p. 250, lettera del 15 novembre 1841), stilò la recensione (C. L. MICHELET [apparsa anonima], recensione a F. W. SCHELLING, *Erste Vorlesung...*, in « Annali tedeschi », n. 16, 20 gennaio 1842, pp. 61-63), ironizzando sugli accenni misteriosi che Schelling dalla cattedra aveva fatto ad una ' nuova filosofia ' della rivelazione che diceva di aver già

elaborata ma non ancora pubblicata, e che, a suo dire, avrebbe tagliato la testa al toro per tutti i problemi inerenti ai rapporti tra immanenza e trascendenza, uomo e Dio, anima mortale ed anima immortale, etc. Michelet era anzi uno specialista, se cosí si può dire, di polemiche antischellinghiane; quando ancora il filosofo insegnava a Monaco, nel dicembre del 1838 aveva scritto a Ruge (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, p. 156, offrendogli un saggio intitolato *Beweis der Authenticität der Hegel'schen Abhandlung über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, e che dimostrava che un testo rivendicato da Schelling come proprio era certamente di Hegel; lo scritto apparve poi autonomamente a Berlino, come brossura intitolata *Schelling und Hegel...*, Berlin, 1839. Seguí a questa l'opera C. L. MICHELET, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Berlin, 1842. Antischellinghiani anche gli scritti: A. RUGE, recensione a F. ENGELS, *Schelling und die Offenbarung...*, ed. cit. in « Annali tedeschi »; A. RUGE, *Das Selbstbewusstsein des Glaubens...*, ed. cit.; ANONIMO, *Schelling, der Philosoph in Christo...*, ed. cit.; F. ENGELS, *Schelling und die Offenbarung...*, ed. cit. Sulle lezioni berlinesi di Schelling, Ruge intervenne anche in un'altra occasione: nel 1842 era uscito un volume ANONIMO, *Differenz der Schellingschen und Hegelschen Philosophie*; apparve allora la nota di A. RUGE (sotto la sigla di « —e ») *An einem berliner Scholasticus über das Buch: Differenz der Schellingschen und Hegelschen Philosophie*, in « Annali tedeschi », n. 210, 3 settembre 1842, p. 840, nella quale si diceva che i problemi affrontati erano cavilli scolastici e che l'autore avrebbe fatto bene ad andare a Parigi, in mezzo ai francesi (altra testimonianza questa del fatto che nel 1842, seppur anni dopo Heine, anche Ruge avvertiva la necessità di congiungere tradizioni tedesca e francese anche fisicamente, recandosi di persona a Parigi). Lo *Scholasticus* rispose con una nota che Ruge pubblicò: *Der 'Berliner Scholasticus' an seinem Freunde '—e' über das Buch 'Differenz' u.s.w. Als Antwort auf dessen Brief...*, in « Annali tedeschi », n. 236, 4 ottobre 1842, pp. 943-944; questa nota era seguita in calce da una di A. RUGE, *Antwort*, molto interessante, anche se non è questa la sede per esaminarla, poiché presenta una delle primissime applicazioni dei temi feuerbachiani delle *Tesi* alla vita politica (per l'identificazione del *Berliner Scholasticus*, cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, pp. 291-292, e n. 1 a p. 292).

Nella polemica contro Schelling intervennero anche J. FRAUENSTÄDT, *Schellings Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben...*, Berlin, 1842; K. ROSENKRANZ, *Schelling. Vorlesungen gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, Danzig, 1843; K. ROSENKRANZ, *Über Schelling und Hegel; ein Sendschreiben an*

Pierre Leroux, Königsberg, 1843; P. MARHEINEKE, *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*, Berlin, 1843; C. KAPP, *Fr. Wilh. J. v. Schelling. Ein Beitrag zur Geschichte des Tages von einem vieljährigen Beobachter*, Leipzig, 1843 (opera alla quale, come risulta dal cap. IV della presente monografia, collaborò in certa misura anche L. Feuerbach); ma chi veramente sparò a zero contro il filosofo della rivelazione fu un suo ex amico, l'ultra ottuagenario ma ancora vivacissimo H. E. G. PAULUS, *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung; oder Enstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurteilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaput, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841-1842*, Darmstadt, 1843 (sotto lo pseudonimo di MAGIS AMICA VERITAS, lo stesso Paulus anni prima aveva già attaccato l'amico d'un tempo, in un'operetta intitolata: *Entdeckungen über Entdeckungen unserer neuesten Philosophen, ein Panorama in fünfthalb Acten mit einem Nachspiel*, s. l., 1835).

Schelling, che sino all'uscita di quest'ultimo aveva ignorato o quasi gli attacchi contro la propria filosofia della rivelazione, questa volta andò su tutte le furie. L'opera paulusiana era infatti per la massima parte costituita dalla pubblicazione a sorpresa di ampi stralci da quaderni di appunti presi su quella ormai famosa seppur inedita filosofia della rivelazione cui Schelling continuamente alludeva nelle proprie lezioni. La reazione di Schelling fu pari alla banalità nella quale il filosofo era caduto: anziché replicare, ritrattare o sviluppare, citò Paulus per... plagio. Dopo una causa protrattasi per due anni Paulus venne assolto, e Schelling vide il proprio prestigio compromesso per sempre. Gli studenti che si iscrivevano ai corsi del filosofo per il quale il regno prussiano spendeva cinquemila talleri l'anno diminuivano sempre piú, mentre viceversa quelli di Michelet e di Marheineke aumentavano. Gli hegeliani, sempre piú di nuovo sulla cresta dell'onda nonostante lo sfavore della corona, tentarono allora di fondare una nuova rivista (cfr. nota n. 52 al cap. II), anche a causa della diserzione dal loro campo di Leopold Henning. Seppur da morto, insomma, Hegel stava vincendo la partita contro l'amico nemico d'un tempo. I banchi sempre piú vuoti dovevano essere una cocente umiliazione per il filosofo che aveva lasciato a Monaco un pubblico fedele ed entusiasta. Nel *Winter-Semester* 1845-1846 ebbe solo ventinove iscritti. La costatazione del pericolo di far lezione ai banchi indusse Schelling a valersi del proprio diritto di non insegnare piú: dichiarò di volersi ritirare in meditazione per scrivere il sistema della propria attuale posizione filosofica sulla rivelazione. Ma quando nel 1854 morí, si trovò che in quegli anni aveva lavorato ben poco.

Il carattere della chiamata di Schelling a Berlino è indirettamente illustrato anche da una lettera del 4 novembre 1838 che il filosofo indi-

rizzò a Ruge, e che è stata pubblicata da H.-M. SASS, *Schelling und die Junghegelianer. Ein unbekannter Brief Schellings*, in « *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* », 1962, XIV, pp. 282-285; da essa appare che Schelling cercò di allearsi con i giovani hegeliani contro Hegel.

Recentemente è uscita una monografia sulla filosofia della rivelazione di Schelling: A. BAUSOLA, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano, 1965.

APPENDICE VII

Karl Marx ed Heinrich Heine

Marx ed Heine si conobbero alla fine dicembre del 1843, dopo il ritorno del poeta dal breve viaggio in Germania dal quale sarebbe poi nato il componimento H. HEINE, *Deutschland. Ein Wintermärchen* (in *Sämtliche Werke*, II, pp. 423-494), annunciato in una lettera all'editore Campe del 20 febbraio 1844 (H. HEINE, *Briefe*, II, pp. 501-502), e che si inserisce in una fase di nuova radicalizzazione del nostro (che il 17 aprile 1844 riscriveva a Campe chiedendogli che *Deutschland. Ein Wintermärchen* venisse pubblicata senza censura; *ibid.*, pp. 505-508). Il radicalismo di quel periodo è documentato anche da H. HEINE, *Briefe über Deutschland*, pagine di prosa che vennero originariamente scritte per accompagnare la poesia, e poi soppresse da Heine per non dar motivo alla censura di intervenire sulla pubblicazione dei versi (cfr. lettera a Campe del 5 aprile 1844, *ibid.*, pp. 515-519). Sulle evidenti e profonde influenze marxiana e feuerbachiana presenti in queste pagine di prosa, ci siamo già soffermati. Da notare tuttavia che in esse c'è il richiamo al Feuerbach de *L'essenza del cristianesimo*, non a quello delle *Tesi* o dei *Princìpî*; c'è il richiamo all'ateismo, non alla critica della speculazione hegeliana in quanto tale, in quanto processo di predicazione illusorio, irreale. Heine sembra aver recepito gli aspetti piú politici e di ateismo « generico » (cioè non indissolubilmente legato alla critica della predicazione speculativa, come è invece per Marx e per Feuerbach) anche dai saggi di K. MARX, *Zur Judenfrage* e *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (entrambi apparsi sugli « Annali franco tedeschi » nel febbraio 1844, ed ora in *M.E.G.A.*, I, I[1], rispettivamente alle pp. 576-606 e 607-721; recenti traduzioni italiane in L. FIRPO, ed. cit., pp. 355-393 e pp. 394-412; R. PANZIERI, ed. cit., pp. 43-86 e 87-108, e nella traduzione degli « Annali franco tedeschi » a cura di G. M. BRAVO).

La valutazione che nelle *Briefe über Deutschland* si dà di Hegel è infatti, seppur radicalizzata, ancora quella di *Zur Geschichte...*, tanto che Heine, come si è detto, rivendica una continuità tra la propria opera del 1834 e le critiche di Feuerbach e Marx, e presenta anche il comu-

nismo come lo sbocco logico e necessario di quello sviluppo culturale iniziato con la riforma quale egli aveva esposto ai francesi. La soglia che anche allora separerà Marx (come pure il Feuerbach delle *Tesi* e dei *Principî*) da Heine, sarà squisitamente filosofica: questi non intese la portata antihegeliana della critica alla predicazione speculativa, non intese il valore né le implicazioni filosofiche del « rovesciamento » — come allora si diceva — della dialettica hegeliana, nonostante avesse, come si è visto, chiara coscienza delle implicazioni politiche (necessità di passare « dalla dottrina all'azione ») ed ateistiche della posizione di *hegelismo radicale* (ché tale per lui rimaneva la posizione di Feuerbach e dei comunisti) del 1843-1844, e partecipasse dell'avversione di Marx (ecco un altro chiaro elemento d'influenza culturale di questi sul poeta) per i « liberi » della « critica critica ». Si legge infatti in *Briefe über Deutschland*:

> « io non ho fatto altro che annunciare *prima* (corsivo mio) ciò che piú tardi tanto ognuno doveva apprendere, e ciò che allora risuonò tanto strano, ora oltre Reno viene predicato su tutti i tetti. Ed in che fanatico tono vengono spesso tenute le prediche antireligiose! Noi ora abbiamo monaci dell'ateismo, che arrostirebbero vivo il signor Voltaire perché è un deista incallito » (ed. cit., p. 535).

Questi « fanatici monaci dell'ateismo » sono probabilmente Bruno Bauer e consorti. Che Heine non interpretasse questo momento culturale come rottura con l'hegelismo, appare chiaramente anche dal passo che segue:

> « Devo confessarlo, questa musica non mi piace (giudizio che anticipa quel certo ribrezzo per la "rozza plebe" che Heine piú tardi tanto spesso manifestò), ma nemmeno mi spaventa, poiché sono stato in piedi dietro il maestro (italiano nel testo; espressione che in tedesco designa sia il direttore d'orchestra, sia l'autore di capolavori nel campo delle belle arti) quando la compose, certo in segni molto poco chiari e pieni di ghirigori, di modo che non tutti potessero decifrarla — spesso vidi come si guardava attorno spaventato, per timore che qualcuno lo capisse. Mi amava molto, poiché era sicuro che io non lo tradissi; io allora lo consideravo persino servile. Una volta che ero corrucciato per l'espressione: " tutto ciò che è, è razionale ", egli sorrise stranamente ed osservò: " Si potrebbe anche dire: ' tutto ciò che è razionale, deve essere ' " » (p. 535).

Certamente questo colloquio è, almeno in questa forma, frutto della fantasia del poeta, ma il suo significato culturale — distinguere un insegnamento esoterico da uno essoterico nel filosofo della Prussia ufficiale della fine degli anni venti — non cambia per questo. Qualche cosa di vero ci deve essere stato, del resto, dal momento che molti anni piú tardi, in un'altra versione altrettanto fantastica (cfr. H. HEINE, *Geständnisse*, ed. cit., pp. 46-50; Hegel questa volta viene paragonato ad una

chioccia che cova le uova dell'ateismo e del comunismo) ritroviamo un elemento costante: che al colloquio abbia assistito anche Heinrich Beer (cfr. p. 47 dei *Geständnisse* e p. 535 delle *Briefe über Deutschland*). Anche nelle pagine del 1854 Heine comunque sarà dell'opinione che tra comunismo ed hegelismo non vi sia sostanziale soluzione di continuità; ben presto fui costretto a convenire — scriverà allora il vecchio poeta « ravveduto », parlando del comunismo — « che a tutte queste cose da senza Dio la filosofia hegeliana aveva dato il piú spaventevole impulso » (H. HEINE, *Geständnisse*, p. 48. Una terza versione di questo colloquio di Heine con Hegel ci è stata lasciata da F. LASSALLE, *Gespräche über Hegels Sinnesänderung*, sta nella rivista di C. L. Michelet, « *Der Gedanke* », 1861, anno II, fasc. 1, pp. 77, ora anche in H. H. HOUBEN, *Gespräche mit Heine*, ed. cit., pp. 525-526). Qualunque sia la verità o meno di questi colloqui con Hegel, certo è che Heine, sia nel 1834, in *Zur Geschichte...*, sia nel 1843-1844, in *Briefe über Deutschland* ed in *Deutschland. Ein Wintermärchen*, come pure nel 1854, in *Geständnisse*, fu sempre convinto che tra Hegel, ateismo e comunismo vi fosse una linea *ininterrotta*, senza bruschi sbalzi (quale sarebbe stata ad es. la critica radicale della speculazione hegeliana). Cosí ad es. per tornare al testo di *Briefe über Deutschland*, egli attribuisce direttamente ad Hegel la teorizzazione, per quanto attorniata di mille « ghirigori », dell'ateismo, ed all'ateismo salda la determinazione delle masse di farla finita con l'oppressione sociale. Tutto questo, senza sentire la necessità di rivedere dalle fondamenta — cioè dal rapporto di predicazione — il metodo speculativo hegeliano. Gli bastava insistere sulla razionalità anziché sulla realtà, sull'insegnamento esoterico — da gridarsi sui tetti, non da tenersi nascosto — anziché sulla lettera dell'insegnamento essoterico. Egli scrive che

> « L'annientamento della fede nel cielo ha un'importanza non solo morale, ma anche politica: le masse non portano piú con pazienza cristiana la loro miseria terrena, e aspirano ardentemente ad una beatitudine sulla terra. Il comunismo è una conseguenza naturale di questa, mutata, visione del mondo, e si estende per tutta la Germania. Una manifestazione altrettanto naturale è che i proletari nella loro lotta contro lo stato di cose esistente, abbiano come guide gli spiriti piú avanzati, i filosofi della grande scuola (della filosofia tedesca in generale, ed hegeliana in particolare); questi trapassano dalla dottrina all'azione, scopo ultimo di ogni pensare » (H. HEINE, *Briefe über Deutschland*, p. 535).

Il riferimento ai citati saggi marxiani, che collegano il radicalismo filosofico con la rivoluzione radicale del proletariato, è evidente. E certo è in primo luogo a Marx che si riferisce l'espressione di « filosofo avanzato ». Manca tuttavia, come si vede, il senso del « rovesciamento » del

metodo hegeliano, come appare anche dalla poesia « *Doktrin* », in H. Heine, *Zeitgedichte: Sämtliche Werke*, I:

> « Batti il tamburo e non aver timore / e bacia la cantiniera! / Questa è tutta la scienza, / questo è il piú profondo senso dei libri. / Sveglia con il tamburo la gente dal sonno, / batti la sveglia con forza giovanile, / marcia sempre in testa battendo il tamburo, / questa è tutta la scienza. / Questa è la filosofia hegeliana / questo è il piú profondo senso dei libri! / Io l'ho capita perché sono intelligente, / e perché sono un buon tamburino ». (La poesia apparve su « *Vorwärts!* » il 20 luglio 1844; ora in *Sämtliche Werke*, I, p. 301).

Il contatto di Heine con Marx è tuttavia profondo: *Deutschland. Ein Wintermärchen* venne infatti pubblicata per la prima volta su « *Vorwärts!* » il 19 ottobre 1844, e chi ne curò la pubblicazione fu proprio Marx (cfr. H. Heine, *Briefe...*, II, pp. 541-543, lettera del 21 settembre 1844 a Marx). Chiari influssi socialisti e marxiani sono presenti anche nella prefazione al componimento poetico (datata 17 settembre 1844, *Sämtliche Werke*, pp. 427-430), e soprattutto nella prefazione all'edizione francese, che registra qualche variante (*ibid.*, p. 540). Di *Deutschand. Ein Wintermärchen*, G. Lukács, *Heine et la révolution de 1848* (sta in « *Europe* », anno XXXIV, fascicolo doppio 125-126, maggio-giugno 1956, pp. 47-66), scrive che è il capolavoro politico dell'autore, al quale, come Engels, riconosce il merito di essere stato il primo a svelare il significato rivoluzionario ascoso nella filosofia hegeliana, e di aver respinto il romanticismo (pp. 47-49). Per Lukács, la posizione « ideologica » di Heine è quella di un « partigiano d'una rivoluzione borghese portata fino in fondo » (p. 53), al quale questo radicalismo, che tuttavia resta borghese, consentí di simpatizzare attivamente con il socialismo, anche se socialista o comunista non divenne mai. Che Heine non sia mai divenuto socialista, è vero. Ma *Deutschland. Ein Wintermärchen*, rappresentando il culmine dell'influenza marxiana, vi è molto vicina. Sia nei versi come nella prefazione Heine parla della necessità del socialismo, e della funzione che in ciò spetta alla Germania. Respingendo infatti l'accusa di essere nemico della propria patria perché s'oppone alle pretese dei nazionalisti tedeschi sull'Alsazia e la Lorena, il poeta dichiara che il suo patriottismo non consiste nella conquista di territori, ma nell'auspicio e nell'opera perché la Germania, forte della propria rivoluzione filosofica (che è poi sempre ancora quella esposta in *Zur Geschichte...*) porti a compimento anche la rivoluzione sociale, iniziata ma non compiuta dalla Francia del 1789, e realizzi l'ateismo, salvando nel contempo l'umanità dalla miseria (*ibid.*, pp. 429-430). All'ambiente degli « Annali franco tedeschi » si riferisce anche la poesia *Lebensfahrt* (maggio 1843; in H. Heine, *Zeitgedichte*, ora in *Sämtliche Werke*, I, p. 308). Per gli « Annali franco tedeschi » il poeta scrisse anche una satira di

Luigi di Baviera, *Lobgesänge auf König Ludwig* (1844; ora in H. HEINE, *Nachlese zu den Zeitgedichten*, in *Sämtliche Werke*, II, pp. 169-173). Tra i due redattori degli « Annali », Marx e Ruge, Heine fu di gran lunga piú legato a Marx, di cui frequentava regolarmente la casa (cfr. A. CORNU, *K. Marx et F. Engels...*, III, pp. 27-35). Anche nella cit. poesia sulla sollevazione dei tessitori della Slesia, il poeta fece propria una tesi piú vicina a quella di Marx che a quella di Ruge: cioè che si trattasse di una manifestazione di maturità politica, non di un soprassalto disperato, ed avente un'importanza esclusivamente locale, dovuto all'arretratezza tedesca (cfr. *ibid.*, pp. 69 sgg.). Per l'influenza di Marx sull'attività letteraria del poeta, cfr. anche: H. KAUFMANN, *Politisches Gedicht und klassische Dichtung. Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen*, Berlin, 1958; cfr. anche l'antologia di passi politici *Genius der Freiheit. Heinrich Heines politische Schriften* (a cura di W. DREWS), Baden Baden, s. d., come pure *Heinrich Heine und der Sozialismus* (a cura di H. WENDEL), Berlin, 1919. Sul pensiero politico di Heine, si veda anche il citato numero doppio di « *Europe* », che contiene una serie di collaborazioni sul problema, tra cui le piú notevoli sono le segg.: P. ABRAHAM, *Pourquoi Heine?*, pp. 3-11; E. VERMEIL, *Henri Heine*, pp. 12-32; VICTOR WALTER, *Heine et Marx à Paris*, pp. 72-77; G. BADIA, *Heine Journaliste*, pp. 78-91. Si veda anche: N. BERNIKOW, *Heinrich Heine - der grosse Dichter der deutschen revolutionären Demokratie*, sta in « *Neue Welt* », 1952, fasc. 2-3; HOLZHAUSEN, *Heinrich Heine und Napoleon der erste*, Frankfurt a M., 1903; R. LAAGEL, *Contribution à l'étude de la pensée politique de Henri Heine*, Paris, 1954; G. LUKÁCS, *Heine e la preparazione ideologica della rivoluzione del Quarantotto*, in « Società », 1956, n. 2, pp. 225 sgg.; G. LUKÁCS, « *Heinrich Heine als nationaler Dichter* », in *Deutsche Realisten des XIX Jahrhunderts*, Berlin, 1951; F. MEHRING, « *Heine-Biographie* » in *Beiträge zur Literaturgeschichte*, Berlin, 1948, pp. 143-181; G. COGNIOT, introduzione a H. HEINE, *Pages choisies*, Paris, 1956; J. MÜLLER, *Marx und Heine*, Berlin, 1953; W. ROSE WILLIAM, *Heinrich Heine, two studies of his thought and feeling*, Oxford, 1956; G. SCHWEIG, *Die politische Dichtung Heinrich Heines im französischen Urtheil*, Saarbrücken, s. d.; E. VERMEIL, *Henri Heine. Ses vues sur l'Allemagne et les révolutions européennes*, Paris, 1939; L. BASSO, *Heine e Marx*, in « Belfagor », XI, 1956, n. 2, pp. 121-136; T. W. ADORNO, *Die Wunde Heine*, in *Noten zur Literatur*, Berlin-Frankfurt a. M., 1958, pp. 144-152; W. HARICH, *Heinrich Heine und das Schulgeheimniss der deutschen Philosophie*, in « *Sinn und Form* », VIII, 1956, n. 1, pp. 27-59. Sui contatti tra Heine e Marx e sulla complessità dei motivi ispiratori di Heine si è piú volte intrattenuto anche P. CHIARINI, *Dolore e grandezza di Heinrich Heine*, in « Belfagor », XIII, 1958, n. 2, pp. 21-40; *Per una biografia spirituale*

di Heine, in *Letteratura e società. Studi sulla cultura tedesca da Lessing a Heine*, Bari, 1959, pp. 165-188; *Heinrich Heine fra decadentismo e marxismo*, in « Società », XVI, 1960, n. 3, pp. 383-404.

Una limpida pagina sui rapporti tra Heine e Marx ha scritto D. CANTIMORI, *Note heiniane*, apparse in « Il Nuovo Corriere », 17 febbraio 1956 in occasione del centenario della morte del poeta, ed ora in *Studi storici*, Torino, 1959, pp. 779-781, ove si legge tra l'altro:

> « Certo, c'era una base comune hegeliana nel rapporto tra Marx e Heine (non credo ci sia dubbio che le poesie o esercitazioni poetiche di Marx siano di imitazione heiniana): oltre l'interessamento continuo e attivo di Heine per il comunismo utopistico francese, oltre il collegamento da lui posto fra « romanticismo » e « rivoluzione » (rivoluzione sociale), c'è anche l'hegelismo di Heine, il quale aveva anche elaborato una sua esposizione della filosofia hegeliana, poi distrutta. Ma questa notizia ha solo valore simbolico e indicativo, perché tutta l'opera letteraria e pubblicistica di Heine è permeata di spiriti hegeliani (di hegelismo di sinistra o rivoluzionario); e bisogna riconoscere che gran parte della terminologia e dello stile di Marx si ricollega all'opera di Heine ».

Cantimori conclude poi con un'osservazione che penso riassuma ottimamente la sostanza dei rapporti tra Heine e Marx:

> « I rapporti politici tra i due si attenuarono rapidamente dopo che Heine ebbe lasciato Parigi. Il nuovo interesse di Heine per il comunismo tedesco (hegeliano, in via di divenire marxista) era generico e soggettivo, l'interesse di Marx per la storia positiva delle forze produttive finí col prevalere: ma il contatto fra i due grandi tedeschi rimase fecondo ».

APPENDICE VIII

L'esclusione di Arnold Ruge dall'università

La mancata carriera di Ruge è emblematica del destino di tanta parte della sinistra: inseguire un inserimento accademico sempre piú manifestamente irraggiungibile. Mi ci soffermo analiticamente, per la luce che queste vicende del redattore degli « Annali di Halle » gettano su tutto l'ambiente culturale in cui operava anche Strauss. Il 16 settembre 1831, A. Ruge, reduce da vari anni di fortezza (a Kolberg) perché riconosciuto colpevole di aver appartenuto (come Karl Feuerbach) allo *Jugendbund*, associazione segreta con carattere patriottico e liberaleggiante, scriveva al consigliere segreto J. Schulze inviandogli due opere composte in prigionia (la tragedia *Schill und die Seinen, ein Trauerspiel, die burschenschaftliche Aufopferung pro Patria*, Stralsund, 1830, ed una traduzione dell'*Edipo a Colono*, Jena, 1830) ed annunciando il proposito d'iniziare la carriera accademica (A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, pp. 16-17). Da parte di un reduce dalla fortezza, questo disperato tentativo di voler aver fiducia a tutti i costi nel « repubblicanesimo » del regno di Prussia, come dirà sugli « Annali di Halle » fra qualche anno, è addirittura patetico. Il 26 febbraio 1832 (*ibid.*, pp. 18-19) riscrive al consigliere segreto, chiedendo di poter iniziare lezioni universitarie in qualità di libero docente a partire dal *Sommer-Semester* di quell'anno (aveva appena raggiunto la libera docenza con l'opera A. RUGE, *Die platonische Aesthetik*, Halle, 1832). Egli pensava allora ad una cattedra di filologia, ma quell'anno poi non ne fece nulla perché venne in viaggio di nozze in Italia. Le sue prospettive d'inserimento dovevano però essere buone, tanto che ottenne da Altenstein una lettera di presentazione per Bunsen, allora ambasciatore prussiano presso il Vaticano (*Briefwechsel...*, I, p. 23). Tornato a Halle nell'estate del 1832, cominciò ad insegnare estetica secondo i canoni hegeliani; proseguí poi con lezioni di logica, di metafisica e di filosofia del diritto (sempre da hegeliano), e pubblicò un'opera che, nelle intenzioni, avrebbe dovuto portarlo in cattedra: A. RUGE, *Neue Vorschule der Aesthetik. Das Komische mit einem komischen Anhange*, Halle, 1836. Forte di questi titoli il 4 settembre 1836

scriveva ad Altenstein ed a Schulze, chiedendo una cattedra di filosofia come straordinario (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, pp. 43-44 e 45-46). Fu il primo scacco: la cattedra di straordinario venne affidata a J. E. Erdmann, inviato da Berlino; un'altra cattedra era appena stata assegnata ad Ulrici, anch'egli inviato da Berlino. Che nell'assegnazione di cattedre ad Halle s'ignorasse chi nel locale ateneo da anni operava, venne interpretato da Ruge come un'ingiustizia (cfr. lettera a K. Rosenkranz, 12 gennaio 1837, *ibid.*, pp. 61-63), ed i suoi rapporti con il ministero ebbero un primo raffreddamento. Invano riscrisse ad Altenstein l'8 maggio 1837, sollecitando una sistemazione (*ibid.*, p. 63). Dopo questa duplice frustrazione, registriamo due sintomi molto indicativi: da un lato l'autore esprime un giudizio totalmente negativo *dal punto di vista scientifico* (e non solo meramente personale) sugli accademici di Halle (in particolare su Erdmann), dall'altro nasce il progetto degli « Annali di Halle »: sono i primi passi verso una concezione della cultura che resti al di *fuori* dell'università (e che quindi ben presto sarà fatalmente *contro* la cultura « ufficiale » — come era sempre quella degli istituti statali della Germania restaurata — e l'ordine costituito; cfr. *ibid.*, lettere del 10 agosto 1837 a A. Stahr e del 24 agosto 1837 a Rosenkranz; pp. 65-66 e pp. 66-68). Il progetto degli « Annali » era già molto avanzato quando morí (7 ottobre 1837) un ordinario di filosofia che ad Halle insegnava dal 1792, J. H. Tieftrunk. Subito Ruge scrisse al ministro chiedendo che la cattedra gli venisse affidata in qualità di straordinario (*ibid.*, pp. 79-80), ma la sua richiesta fu una volta di piú ignorata. In cattedra (per storia) era nel frattempo giunto H. Leo, col quale Ruge intratteneva rapporti cordiali, soprattutto in virtú della comune amicizia con Rosenkranz. Anche in questo caso — sarà stata una fatalità — tra il cattedratico ed il non cattedratico cominciarono a manifestarsi dissapori soprattutto in merito al giudizio da esprimersi sull'ordine costituito: Leo solidarizzò con il re d'Hannover che aveva abolito la costituzione, Ruge con i sette professori (tra cui J. Grimm), allontanati dall'università di Gottinga (cfr. *ibid.*, lettera a Grimm, I, pp. 132-133, e lettera a Rosenkranz del 16 dicembre 1837, p. 99). La circostanza è ancor piú caratteristica se teniamo presente che Leo era stato inserito dal re d'Hannover nella lista di coloro ch'egli auspicava occupassero i posti vacanti dei sette allontanati (cfr. *ibid.*, lettera a Stahr del 3 gennaio 1838, pp. 104-105), e se teniamo presente che lo stesso Leo aveva fatto parte in passato dello schieramento liberale: era stato amico di K. Sand (il pugnalatore di Kotzebue) e di W. Menzel (allora fanatico *Burschenschaftler*), ed aveva partecipato con Fries al famoso raduno di Wartburg, massimo convegno della gogliardia liberale; circostanza che gli aveva attirato un procedimento giudiziario

ed il divieto (poi cassato) di conseguire la libera docenza. Egli si era poi trasferito da Erlangen (l'università di L. Feuerbach) a Berlino, unendosi alla scuola hegeliana, seppur non totalmente, e collaborando agli « Annali berlinesi ». Questi i suoi trascorsi politici e culturali quando giungeva ad Halle ad insegnare storia, e dove ben presto divenne ardente seguace delle teorie politiche di Haller, il massimo teorico della restaurazione (anch'egli uno dei tanti convertiti dal protestantesimo al cattolicesimo). All'inizio dell'attività accademica, Leo ancora conservava un legame con il liberalesimo degli anni precedenti, come mostra il saggio H. LEO, *Über die neueste religiöse Parteiung in Preussen* (« *Augsburger allgemeine Zeitung* », *Beilage Nr. 36*, articolo datato 1° marzo 1830). Con il 1831 Leo si convertí *toto corde* al pietismo della conventicola dei Gerlach, e da allora in poi fu, nella sua attività accademica e nelle opere storiografiche, accanito difensore dell'assolutismo, con simpatie per figure come quella di Filippo II. Anche Heine ironizzò su questa conversione: « *Ei, du Hallescher Löwentrotz, wie hat man dich gezähmet!* ». Durante il primo anno di vita degli « Annali di Halle » scoppiò la feroce polemica tra Leo e Ruge a proposito dell'imprigionamento dell'arcivescovo di Colonia e degli scritti di Leo su Görres. Si è già insistito sul fatto che nel corso di essa Ruge si presentasse (con gli « Annali ») come il campione dell'autentico protestantesimo prussiano (razionale, liberale, hegeliano) contro il protestantesimo cattolicheggiante di Leo e Hengstenberg (irrazionale, assolutista, antihegeliano); il nostro ci credeva tanto fermamente, che il 23 febbraio 1838 mandò la raccolta del periodico ad Altenstein (cfr. A. RUGE, *Briefwechsel...*, I, p. 112), che il 29 maggio 1839 gli rispondeva con una lettera di ringraziamento e di augurio per la vita della rivista (*ibid.*, p. 130): ma nei numeri (quelli di gennaio) inviati al ministro, Ruge praticamente aveva pubblicato un solo articolo di rilievo: la stroncatura di Heine! Il 29 giugno 1838 gli scriveva anche Schulze, lodando molto quegli stessi numeri della rivista e promettendo di adoprarsi onde ottenere una cattedra sia per lui, sia per Schaller (allora pure libero docente di filosofia a Halle, nonché collaboratore degli « Annali », ma molto meno impegnato di Ruge nella battaglia contro il pietismo e per il rinnovamento culturale). Il 6 luglio 1838 Ruge rispondeva, dichiarandosi grato dell'aiuto e mandando in visione i numeri usciti da febbraio a giugno, perché Schulze (e tramite lui il ministro) si convincesse che le accuse di Leo ed Hengstenberg, che egli fosse un rivoluzionario, erano ingiustificate (*ibid.*, pp. 136-137). Già il 14 agosto 1838 Ruge veniva però a sapere, dalla lettera di un collaboratore berlinese degli « Annali di Halle », Duncker, che i consiglieri segreti del ministero erano a disagio per la polemica contro Leo (*ibid.*, p. 142). Il 27 ottobre 1838 il nostro riscriveva ad Altenstein,

dichiarandosi, diplomaticamente, convinto che se non era stato allontanato dal proprio posto di libero docente, ciò fosse dovuto all'intervento del ministro, e mandandogli una copia di *Preussen und die Reaktion...* (*ibid.*, pp. 148-149). In realtà il suo giudizio cominciava ad essere piú lucido: lo stesso giorno scrisse anche all'hegeliano Schulze, dichiarandosi certo che la polemica di quei mesi gli avesse nociuto per quanto riguardava la cattedra, ed affermandosi pronto a pagare di persona per il proprio amore della verità. Difatti pochi giorni dopo da Berlino giunse la nomina di uno straordinario di filosofia, che riguardava non Ruge, bensí Schaller, che se era piú giovane ed aveva meno titoli, era però rimasto molto sulle sue nella guerra « Annali »-Leo. Il 31 ottobre 1838 Ruge scrisse a Schulze domandando se tutto ciò era dovuto alla polemica contro il pietismo, e chiedendogli quali fossero attualmente le sue prospettive (*ibid.*, pp. 150-151). Si illudeva ancora: intraprese un viaggio a Berlino, donde scrisse alla moglie che il ministro gli era favorevole e che tutto sarebbe andato a finir bene (27 novembre 1838, *ibid.*, pp. 153-154). Invece tutto andò di male in peggio: nel gennaio del 1839 Schaller, per amor di carriera, si distanziò sensibilmente dagli « Annali »; intorno al nostro, si stava facendo il vuoto, cui questi reagí ponendo un *ultimatum*: o la nomina a professore, o smetto di tener lezioni (lettera del 19 gennaio 1839 a Rosenkranz; *ibid.*, pp. 161-163). Il 18 marzo 1839 riscrisse al ministro, chiedendo di essere nominato in tempo per iniziare le lezioni nel prossimo *Sommer-Semester* (*ibid.*, pp. 167-168). Ma nonostante la benevolenza dimostratagli qualche mese prima, la nomina non venne, e Ruge si piegò a riprendere le lezioni come libero docente (lettera a Rosenkranz, 15 luglio 1838; *ibid.*, pp. 170-172). Poco dopo ricevette una lettera di Altenstein, nella quale gli si annunciava esplicitamente e definitivamente che non c'era nulla da fare, giacché quattro professori (ispirati da Leo; cfr. lettera del 2 ottobre 1839 a Rosenkranz; *ibid.*, pp. 175-181) si erano lamentati dei suoi attacchi contro l'università. Ruge dapprima replicò vivacemente, pretendendo di non aver fatto altro che difendere il protestantesimo, ma il 3 novembre 1839 si diede per vinto, e depose la libera docenza (*ibid.*, p. 175, n. 1). Subito negli « Annali di Halle » vi fu una sensibile radicalizzazione, che si manifestò ad esempio nel citato saggio di A. Ruge (velato da uno pseudonimo), *Karl Streckfuss...*, del novembre di quell'anno. Termino annotando che l'8 settembre 1841, quando ormai uscivano gli « Annali tedeschi », Ruge in una lettera a Stahr lamentò che *tutti i collaboratori stipendiati dallo stato* l'avessero abbandonato: cosí Schaller, cosí Vatke (e Leo, Rosenkranz, J. Grimm, etc.), cosí lo stesso ex redattore degli « Annali di Halle », Echtermeyer, che non aveva seguito Ruge a Dresda, che disapprovava il radicalismo del nuovo organo

e che... cercava un impiego pubblico (lettera del 16 ottobre 1841 a Fleischer, *ibid.*, pp. 242-245).

Mi sono soffermato tanto a lungo su queste vicende perché anche in questo caso particolare si rispecchia quella spinta alla radicalizzazione che in molti autori della sinistra assunse l'aspetto di una vera e propria « fuga in avanti », come risposta alla discriminazione di cui erano oggetto da parte delle autorità.

APPENDICE IX

L'esclusione di Märklin dall'università

Il carattere di « fuga in avanti », di radicalizzazione quasi involontaria, o attuata almeno parzialmente sotto la spinta di circostanze esteriori, che si riscontra in molti dei « giovani » di quegli anni, è descritto assai bene dallo stesso Strauss nella monografia dedicata a Ch. Märklin. Questi nel 1834 aveva lasciato lo *Stift* e si era recato a Calw, cittadina nella quale il pietismo aveva radici profonde. Da qui, Märklin scriveva all'amico di avere scelta quella che nella « *Schlussabhandlung* » di *Das Leben Jesu* è presentata come « quarta via » (D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin*, p. 260). Ma l'urto con la gerarchia ecclesiastica e con la situazione politica e sociale si dimostrò ben presto inevitabile. Märklin compose uno scritto sulla questione del pauperismo (CH. MÄRKLIN, *Über unser Armwesen und seine Behandlung*, in « *Süddeutsche Blätter für Volkserziehungs und Volksunterrichtswesen* », anno IV, fasc. 4) e poi si dedicò ad un ampio studio sul pietismo, che pubblicò nel 1839 (CH. MÄRKLIN, *Darstellung und Kritik des modernen Pietismus. Ein wissenschaftlicher Versuch*, Stuttgart, 1839; venne recensito sugli « Annali di Halle », dal n. 231, del 26 settembre 1839, cc. 1845-1848, al n. 235, dell'1 ottobre 1839, cc. 1878-1880, da E. ZELLER, insieme ad uno scritto di un altro amico di Strauss e giovane tubinghese: BINDER, *Der Pietismus und die moderne Bildung. Sendschreiben an den Herrn Herausgeber des Christenboten*, Stuttgart, 1838; il « *Christenbote* » era un foglio pietista estremamente aggressivo, con il quale i due amici, Märklin e Binder, ebbero a scontrarsi ripetutamente. In questo libro sul pietismo Märklin si mostrava ancora convinto di poter difendere, partendo da posizioni sostanzialmente basate sulla filosofia della religione hegeliana, il cristianesimo contro la « setta » pietista. Le reazioni al suo lavoro furono violentissime, e tuttavia egli rimase sulle sue posizioni, dicendosi convinto, seppur con esitazioni sempre crescenti, della possibilità di trovare una conciliazione tra filosofia e cristianesimo (D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, pp. 277 sgg.). È a questo proposito che Strauss intercala un commento che, seppur del 1849, illustra assai bene la posizione di que-

sti giovani teologi che si trovavano spinti quasi controvoglia nell'opposizione sempre piú radicale:

> « Nelle sue esitazioni a rompere con la chiesa (ricordiamo che esse risalgono al periodo del vicariato, prima del viaggio di Strauss a Berlino), *nello sforzo per trovare un cammino che, per quanto snodantesi molto vicino alla frontiera, tuttavia potesse non condurlo al di fuori del suo ambito,* nella resistenza alla brutalità dei servitori della chiesa, che gli mostravano sempre piú scopertamente la porta, Märklin è il fedele rappresentante della teologia speculativa (intendi "critica"; non "speculativa" in senso berlinese, cioè, bensí "tubinghese", se cosí si può dire) di quel tempo. *Tutti noi agivamo nello stesso modo, non volevamo credere* ciò che i nostri avversari ci gridavano ben forte nelle orecchie: che noi non eravamo piú su terreno cristiano (corsivi miei) » (*ibid.*, p. 279).

Come per Märklin, cosí anche per Strauss le opere erano piú forti delle intenzioni, e spezzavano ogni tentativo di conciliazione. È ancora Strauss che ci descrive la situazione nella quale veniva a trovarsi il giovane teologo (o filosofo, aggiungiamo noi, poiché ciò che qui vale per la teologia di Strauss, vale anche per la filosofia di Feuerbach o di Ruge; ciò che dice Strauss della propria polemica per la *Vita di Gesú*, Ruge avrebbe potuto dire per quella con Leo e Hengstenberg) che avesse pubblicato un'opera eterodossa:

> « Ora egli l'ha fatto (ha pubblicato); i suoi avversari lo spingono di conseguenza in conseguenza, ed ora assumono l'atteggiamento di volerlo persino spingere fuori dalla sua posizione ecclesiastica; che ammetta, che ammetta di fronte a loro ed a se stesso di non essere piú cristiano. Ora però bisogna ricordarsi di questo: quest'uomo (l'autore; nella fattispecie, Märklin) ha famiglia. Patrimonio non ne possiede, o ne possiede poco, non ha imparato altro se non appunto la prassi ecclesiastica, la sola attività letteraria è un'assai precaria fonte di sostentamento: quindi, se egli rilascia quell'ammissione, fa la miseria propria e della propria famiglia » (*ibid.*, pp. 280-281).

Eppure la radicalizzazione si impose alla maggior parte degli autori che entrarono nella sinistra: per Strauss l'ultimo strappo fu la vicenda di Zurigo; per Ruge, l'impossibilità di ottenere una cattedra alla facoltà di filosofia di Halle; per Feuerbach, la impossibilità di divenire professore all'università di Erlangen o ad una università prussiana; per B. Bauer, l'impossibilità di divenire professore all'università di Bonn; analogamente anche Märklin nel 1839 si vide rifiutare una cattedra a Tubinga, e nel 1840 si trasferí ad Heilbronn, dove finalmente sciolse il nodo gordiano dei propri dubbi e scrupoli lasciando l'attività pastorale e divenendo professore ginnasiale.

Queste radicalizzazioni successive ovviamente non sono riducibili, meccanicamente, a problemi di carattere « esistenziale »: i due aspetti,

quello filosofico culturale e quello politico esistenziale, erano tuttavia strettamente collegati tra di loro, e intrecciati tanto intimamente da essere a volte difficilmente separabili. Vediamo ad es. Märklin: nel 1839 pubblicò la sua opera sul pietismo, e nello stesso anno la difese dagli attacchi in due opuscoli polemici: CH. MÄRKLIN, *Das Ketzergericht des Christenboten über meine Schrift: Darstellung und Kritik des modernen Pietismus. Ein Wort mit Rücksicht auf einen Artikel in diesem Blatte*, Stuttgart, 1838; CH. MÄRKLIN, *Die speculative Theologie und die evangelische Kirche. Antwortschreiben an Dr. theol. Barth*, Stuttgart, 1840. Strauss, che in quel periodo, dopo il (terzo) naufragio zurighese, aveva ormai definitivamente rotto con le autorità, espresse in lettere private all'amico il proprio disaccordo per la sua ostinazione a cercare una conciliazione tra filosofia e cristianesimo; nel novembre 1839 Märklin ricevette una definitiva risposta negativa riguardo alla cattedra tubinghese cui aspirava. Nel maggio dell'anno seguente scriveva a Strauss dandogli infine ragione per quel che concerneva l'impossibilità d'una conciliazione tra filosofia e cristianesimo:

> « ora non posso piú credere — scriveva —, come a quel tempo (cioè meno di un anno prima) ancora credevo, che sia possibile una vera mediazione (cioè, in linguaggio hegeliano, conciliazione) con questa chiesa protestante realmente esistente, positiva (in senso kantiano, qui), né che essa mediazione sia il compito dalla scienza ». « Con un semplice sviluppo continuo, non va; occorre una rivoluzione, come quella che Gesú iniziò e portò a termine contro l'ebraismo positivo, Lutero contro la chiesa cattolica » (estratto della lettera in D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 289).

Caratteristico anche il fatto che l'ultima spinta sia stata data non da Strauss, bensí dal pensatore che allora (1840) era il piú « avanzato » della sinistra: Feuerbach. Nella primavera del 1840, Märklin lesse la sua monografia su Bayle e nel maggio scrisse a Strauss:

> « Ho molto imparato da lui (Feuerbach). Egli mi ha liberato da molte cose. Sino ad ora, dalla filosofia hegeliana che in molte parti costruisce pur tuttavia ancora in modo non libero, scolastico, ci siamo lasciati ottenebrare anziché illuminare in molte cose » (estratto della lettera in D. F. STRAUSS, *Ch. Märklin...*, p. 290).

E di Hegel, cosa si respinge? Non ancora il metodo speculativo (nel senso di Marx o di Feuerbach dopo il 1842) in generale, ma solo alcuni aspetti, quelli consueti della polemica giovane hegeliana, non ancora antihegeliana; soprattutto l'assolutizzazione del cristianesimo: « Senza volerlo siamo ancora attaccati al pregiudizio che abbiamo succhiato col latte, che il cristianesimo debba essere la verità ultima, suprema » (*ibid.*,

p. 290). Engels aveva veramente ragione quando scriveva, anni piú tardi, che in Germania tutto era cominciato su terreno religioso (F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach...*, ed. cit., p. 20): è dalla filosofia hegeliana della religione che si presero le mosse per arrivare a rovesciare la sua logica, il suo stesso metodo filosofico. Chi veramente compí quest'opera, fu Ludovico Feuerbach.

Appendice X

Karl Daub

Converrà soffermarsi brevemente sull'opera culturale, di notevole importanza per la scuola hegeliana, del teologo K. Daub (1765-1836). Fu egli che si adoprò maggiormente per far chiamare ad Heidelberg, dove già insegnava da tempo, Hegel, ancora alla ricerca di una soddisfacente sistemazione universitaria (da Heidelberg poi andò a Berlino); egli che influenzò, prima di Hegel seppur in molto minor misura, la formazione di Feuerbach. L'interesse dei teologi e filosofi di formazione hegeliana per lui è documentato fra l'altro da uno scritto di K. Rosenkranz, *Erinnerung an Karl Daub* (Berlin, 1837), dal fatto che Marheineke si occupò dell'edizione delle sue lezioni (K. Daub, *Philosophische und theologische Vorlesungen* — a cura di Marheineke e Dittenberger —, Berlin, 1838-1844, 7 voll.), e che il primo studio critico di grande rilievo è il citato D. F. Strauss, *Schleiermacher und Daub...* Già il semplice fatto che Strauss ponga sullo stesso piano Daub e Schleiermacher, se teniamo presente il grande influsso che il teologo di Berlino ebbe sul giovane collega württemberghese, è indicativo del peso culturale che allora si riconosceva a Daub, oggi quasi del tutto dimenticato. I due teologi, scrive Strauss, hanno avuto diversa fortuna: Schleiermacher ha conosciuto, a Berlino, un enorme successo, mentre Daub ad Heidelberg ha insegnato semestre su semestre registrando un'affluenza media di venti studenti per lezione; le opere di Schleiermacher, scritte in una lingua affascinante anche dal punto di vista letterario, ebbero enorme diffusione; Daub invece scrisse sempre in uno stile ostico ed impossibile; ma le sue opere rivestono grande importanza per lo sviluppo scientifico della teologia (*ibid.*, pp. 7-10).

Le prime pagine di Daub erano state concepite sotto l'influsso della filosofia kantiana, tentandosi in esse una deduzione della religione razionale dalla morale, e distinguendovisi tra religione razionale e religione positiva (K. Daub, *Lehrbuch der Katechetik*, 1801). Daub intendeva allora la religione prevalentemente come *Vernunftreligion*, considerava i vangeli solo come libri d'insegnamento morale, negava che i

miracoli avessero alcuna importanza per dimostrare la veridicità di una religione. Tuttavia, sul problema della *positività* della religione cristiana, conservava un atteggiamento possibilista: ammetteva che il maestro di catechismo dovesse insegnare anche elementi *positivi*, pur precisando e suggerendo dovesse farlo come se si trattasse di elementi *storici*. Il peccato originale, ad es., avrebbe dovuto essere ricordato ed illustrato come se l'Eden, Adamo, Eva etc. fossero state persone e luoghi storici. Si sarebbe cosí evitato di dissolvere quell'avvenimento in un fatto immaginario ed irreale, il che avrebbe arrecato scandalo alla comunità, ma al tempo stesso si sarebbe anche evitato di fondare solo su avvenimenti simili la fede della comunità stessa, che in tal modo sarebbe stata lentamente attratta verso la *Vernunftreligion*. — È questa, per inciso, una posizione di compromesso assai simile a quella che verrà dibattuta tra Strauss e Märklin durante il vicariato, anche se la base su cui la fonderanno sarà Hegel anziché Kant. Daub però risolse quel precario equilibrio in senso opposto a quanto avrebbero fatto piú tardi i due « genî »: a favore del cristianesimo positivo. La spinta in quella direzione gli venne data anche dalle prime opere di Schelling e di Hegel. Dalla cattedra di Heidelberg, Daub cominciò allora ad insegnare che anziché giudicare la dottrina cristiana basandosi sulla propria ragione individuale e soggettiva bisognasse capire filosoficamente e speculativamente come in essa si fosse *oggettivata* la ragione assoluta. Questa svolta divenne particolarmente evidente nel saggio K. DAUB, *Orthodoxie und Eterodoxie. Ein Beitrag zur Lehre von den symbolischen Büchern* (1805). La conciliazione con il positivo che Daub qui raggiungeva, era molto estesa. La religione in sé, scriveva, non appartiene né ad un individuo, né ad un popolo, poiché, piuttosto, sono gli individui ed i popoli che le appartengono dall'eternità. Nel tempo storico, tuttavia, la religione si realizza in due modi: soggettivo (come viene vissuta ed intesa dall'individuo) ed oggettivo (come viene vissuta ed intesa dai popoli, che costituiscono delle totalità). Se consideriamo la religione dal punto di vista soggettivo, allora ad ognuno di noi spetta, individualmente, di decidere se essere credente e come, e di ciò non dobbiamo, su questo terreno, rendere conto ad alcuno fuorché a noi stessi. Ma la soggettività non elude né elimina l'oggettività! Dal punto di vista oggettivo, l'individuo singolo non può accampare nessuna pretesa nei confronti della fede oggettiva della comunità, del popolo; ogni popolo, in quanto *Gesammtheit* (totalità), ha una propria religione oggettiva, e da questo punto di vista è eretico chiunque non si uniformi ad essa, disprezzi i comandamenti od i riti che il popolo considera giusti e santi, disobbidisca alle strutture oggettive che storicamente il popolo si è dato per attuare il culto religioso: la gerarchia ecclesiastica. Quale allora la prospettiva di un teologo che dissentisse da questa sovrana ed assoluta scientificità del credo espresso

dalla gerarchia? La libertà di ricerca, risponde Daub con una reviviscenza di tradizione illuminista, deve essere garantita: il dissidente sia allontanato dall'insegnamento e dall'attività pastorale, ma non sia sottoposto a persecuzione alcuna: potrà studiare e pubblicare quel che vorrà. Quest'atteggiamento « oggettivistico », che anticipa la futura destra hegeliana (cioè che mette tutto l'accento sul *Sein* (la realtà) e trascura il *Werden* (la razionalità che nella realtà non cessa mai di realizzarsi e trascendersi) viene confermato in uno scritto del 1806, K. DAUB, *Über die Theologie und ihre Encyclopädie, im Verhältniss zum academischen Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere*, nonché nel grosso lavoro, K. DAUB, *Theolegumena, sive doctrinae de religione cristiana, ex natura Dei perspecta repetendae, capita potiora* (1806). I *Theolegumena* costituirono per anni la base dell'insegnamento universitario di Daub. Cosí ad es. lo scritto K. DAUB, *Vorlesungen über die Einleitung zur christlichen Dogmatik*, del 1810, altro non è che la presentazione a stampa di lezioni tenute nel 1808 sui primi 14 §§ dell'opera latina.

Dobbiamo però tenere presente che queste opere, in molti aspetti precorrenti temi della futura destra teologica, sono anteriori alla formazione della scuola hegeliana, ed apparvero quando Hegel non solo non era la stella del firmamento filosofico berlinese, ma non aveva ancora nemmeno trovato una stabile sistemazione universitaria. Allora imperavano Storr, il razionalismo ed il sovrannaturalismo; l'originalità culturale di Daub non può quindi essere negata, e quando questi scrive che la dottrina cristiana è la realizzazione assoluta della razionalità speculativa di Dio, non è uno stanco ripetitore di formule ormai logore, ma un innovatore della teologia del tempo, un pensatore tra coloro che per primi applicarono a questa disciplina, cosí importante per la Germania del tempo, l'insegnamento della filosofia speculativa di Hegel e di Schelling, che allora ben pochi conoscevano ed avevano la cultura bastante per capire. Daub si sforzava effettivamente di porre la teologia su basi nuove; la dogmatica cristiana, diceva, si basa sia sull'analisi filosofica della razionalità di Dio, sia sulla conoscenza della rivelazione storica fatta nelle sacre scritture ed elaborata dalla tradizione esegetica della chiesa cristiana. Dal primo punto di vista, la teologia è speculazione, cioè ha come base la *filosofia*; dall'altro, è conoscenza di un messaggio rivelato storicamente, cioè *filologia*. Tuttavia la teologia non è la semplice somma di filosofia piú storia, bensí una disciplina autonoma (non solo φιλοσοφεῖν, né solo ἱστορεῖν, bensí θεολογεῖν; donde il titolo dell'opera *Theolegumena*). Queste posizioni sono sviluppate anche nello scritto K. DAUB, *Über das theologische Element in den Wissenschaften, besonders in der Theologie selbst* (1808). — Vi fu poi un periodo, nel pensiero dell'autore, piú marcatamente influenzato da Schelling, soprat-

tutto nell'opera K. DAUB, *Judas Jschariot, oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet* (1816-1818). Quivi Daub sostiene che come Gesú è l'incarnazione del divino, cosí Giuda è quella del male. Le conclusioni alle quali giunge nell'indagine sul male ed il bene (cioè sul finito e l'infinito) sono le seguenti: *a*) essendo Dio il bene, il male non può derivare da lui; *b*) ciò non toglie che nel mondo creato da Dio, il male sia presente; *c*) il male deriva quindi da una libera scelta di una creatura di Dio, non da Dio direttamente. — Tutto ciò che nel mondo è inessenziale, è male. La personalizzazione di questo male, è Satana, ed è stato Satana ad introdurre nel mondo tutto ciò che è inessenziale, ad esempio lo spazio ed il tempo: Dio, rispettando la libertà della sua creatura, non annientò il male bensí si limitò ad ordinare lo spazio ed il tempo con leggi regolari, facendo in modo, ad es., che passato e presente non si confondessero. Accanto a questa sistematizzazione, Daub veniva anche modificando le posizioni piú vicine alla tolleranza della *Aufklärung* che aveva fatto proprie nelle opere precedenti; ancora nei *Theolegumena*, ad es., asseriva essere i miracoli mitologia; nelle *Vorlesungen* sui *Theolegumena*, non ne escludeva la deducibilità *a priori*. Ora, li accetta senz'altro, e li collega con la messianicità di Cristo, l'uomo Dio; dalla posizione in cui negava che i miracoli potessero essere prova della verità della religione cristiana, Daub non è passato alla posizione che la religione cristiana sia vera perché ci sono i miracoli, bensí ad una posizione *speculativa*, di deduzione filosofica: poiché l'unione tra uomo e Dio era speculativamente necessaria, e poiché essa si è concretamente e storicamente realizzata in Cristo, anche il fatto che l'uomo (storico) Cristo avesse poteri divini era necessario; dunque, erano necessari i miracoli (in tal modo dedotti *a priori*).

Su questa base s'innestò l'influenza di Hegel mentre insegnava ad Heidelberg, e l'influsso esercitato da Schelling passò sempre piú in secondo piano. Tuttavia Daub per lungo tempo non pubblicò piú opere di rilievo, limitandosi a studi parziali (ad es. una recensione della seconda edizione *Dogmatica* di Marheineke, sugli « Annali berlinesi », 1827/1828), finché nel 1833 pubblicò un'opera poderosa che ne fece definitivamente uno dei massimi esponenti della scuola hegeliana, K. DAUB, *Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel*, opera che Strauss paragona alla *Divina commedia*: tutta la teologia moderna vi è classificata e giudicata. L'opera ha un andamento modellato su quello della *Fenomenologia* hegeliana, e si suddivide in tre parti: *a*) trattazione sistematica dei principi di scientificità in generale, e di scientificità (cioè speculazione) teologica in particolare; *b*) trattazione della dottrina dogmatica; *c*) trattazione dei *concetti* (speculativi) di una dottrina dogmatica. Per avere un'idea della vastità di quest'opera, si tenga presente che inizia

con una fenomenologia della coscienza che parte dall'infusorio per giungere, attraverso l'animale articolato, all'io pensante, al pensiero speculativo ed alla conoscenza teologica di Dio. Questo risistematizzando, sul modello della *Fenomenologia*, tutta la storia del pensiero religioso: lo scetticismo, l'empirismo, il misticismo teologici, etc. L'opera termina (anche per gli hegeliani tutti i salmi finiscono in gloria) con una critica del razionalismo e del sovrannaturalismo, giudicati entrambi posizioni soggettivistiche, e con una fondazione speculativa (hegeliana) della teologia stessa. La vicinanza tra Daub e la destra piú propriamente hegeliana è ora chiarissima; difatti troviamo il teologo tra i collaboratori della rivista di B. Bauer, « *Zeitschrift für speculative Theologie* »: K. DAUB, *Über die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie*, (1836/1837).

Questo sommario dell'opera daubiana basta, spero, a dare un'idea della complessità di quest'autore, ed a spiegare come mai, al giovane Feuerbach giunto ad Heidelberg con l'intento di studiare teologia, le affascinanti anche se astruse e contorte lezioni di questo amico di Hegel sembrassero le sole degne di essere ascoltate, a discapito di quelle, imbevute di razionalismo esegetico, di Paulus. Fu difatti il contatto con Daub che suggerí a Feuerbach la necessità di recarsi a Berlino, dove insegnava il grande Hegel che da Heidelberg era passato e vi aveva lasciato, in Daub, una vivente testimonianza del proprio pensiero. Per i contatti tra Feuerbach e Daub ed il peso esercitato da quest'ultimo nella decisione del giovane Feuerbach di recarsi a Berlino, cfr. anche C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, pp. 43-50. Sull'importanza che gli « Annali di Halle » attribuirono all'opera di Daub, cfr., oltre al citato saggio di D. F. Strauss, anche la recensione di K. BAYER all'opera K. DAUB, *Philosophische und theologische Vorlesungen*, I, dal n. 262, 1° novembre 1838, cc. 2089-2094, al n. 263, 2 novembre 1838, cc. 2097-2104.

Appendice XI

L'università di Erlangen

La piccola università di Erlangen fu centro di certa importanza nella Germania degli anni venti e trenta, sia dal punto di vista culturale, sia da quello politico. Cfr. in proposito T. Kolde, *Die Universität Erlangen...*, ed. cit. La cittadina apparteneva al regno di Baviera dal 1810. L'ateneo era tra i piú piccoli della Germania (la sua biblioteca contava poco piú di trentasettemila volumi). La facoltà di maggior prestigio e piú frequentata era quella di teologia. Anche il numero degli studenti era estremamente esiguo: nel 1810, erano centoquarantanove in tutto, di cui ben sessantadue teologi. In compenso, il piccolo ateneo aveva una tradizione studentesca turbolenta; nel 1805, su duecentosedici studenti iscritti, ben cinquantasei avevano subíto incarcerazioni sino a sei settimane per motivi disciplinari, politici, etc. Quando nel periodo napoleonico passò alla casa di Baviera, restò università protestante, mentre Monaco e Landshut erano cattoliche. Nel 1816, cercandosi qualcuno che insegnasse filologia, vi fu anche la candidatura di Hegel! Il filosofo era infatti amico di Niethammer, württemberghese anch'egli, che lavorava nel ministero Montgelas, occupandosi soprattutto di problemi inerenti l'istruzione. Niethammer diede disposizione al senato accademico perché venisse chiamato Hegel, che difatti venne invitato, *obtorto collo*, ad insegnare ad Erlangen eloquenza e poesia classiche (agosto 1816). Ma nel frattempo al filosofo era giunta la chiamata di Heidelberg dove avrebbe potuto insegnare filosofia, e quindi declinò l'invito.

Ad Erlangen aveva studiato anche Karl Ludwig Sand. Dai suoi diari apprendiamo che l'opera che l'accese di nazionalismo germanico fu uno degli scritti patriottici del padre del nostro autore, A. Feuerbach, *Was wir wollen* (1813). Sand era passato anche a Tubinga (si immatricolò per teologia nella locale università nel 1814), e sin dal 1815 militava in una *Verbindung* patriottica: « *Teutonia* »; partí volontario contro Napoleone nel *Freiheitskrieg* dei cento giorni. Tornato dalla brevissima campagna (non fece quasi in tempo ad imparare a sparare che Napoleone era già caduto a Waterloo), si iscrisse ad Erlangen, cominciando

subito a combattere la presenza delle associazioni studentesche regionalistiche (*Landmannschaften*) ed a sostenere le *Burschenschaften* patriottiche, il cui sottofondo politico era l'unificazione della Germania. Ben presto ad Erlangen la vita studentesca divenne movimentatissima. Sand apparteneva ad una *Burschenschaft*, la « *Frankonia* », che con la *Landmannschaft* locale era in un vero e proprio stato di guerra. Si pensi che nel 1817, quando un carissimo amico di Sand morí annegato, la *Landmannschaft* fece sapere che non sarebbe intervenuta al funerale di « un cane ». Sand e C. risposero che avrebbero seguito il feretro armati, per ammazzare chiunque osasse insultare la salma. Vi furono risse, duelli, nonostante che la *Burschenschaft* di Sand non superasse mai i venti-trenta aderenti; alla fine questi si scoraggiò e si trasferí all'università di Jena. Partecipò poi al famoso raduno di Wartburg, durante il quale i *Burschenschaftler* bruciarono pubblicamente le opere di autori stimati antinazionali, tra cui quelle di Kotzebue. Subito dopo Wartburg, quando Metternich, Hardenberg e tutti i governi tedeschi proibirono le *Burschenschaften*, Sand maturò la sua risposta: il 23 marzo 1819, dopo un lungo viaggio intrapreso appositamente, giunse a Mannheim, ed il giorno stesso pugnalò Kotzebue. Il 20 maggio 1820 il giovane veniva impiccato, ma ciò non fece che aumentare la sua enorme popolarità presso gli studenti. Il prato su cui era stata montata la forca venne chiamato « prato della salita al cielo di Sand », e tra coloro che lo visitarono e colsero un pugno d'erba di quella terra vi fu anche Ludwig Feuerbach. Nel frattempo la santa alleanza era corsa ai ripari, e nell'agosto del 1819 si ebbero gli accordi di Karlsbad. Le conseguenze di questi per le università sono noti: istituzione di plenipotenziari governativi che controllavano, in ogni università, sia studenti sia professori; diritto di allontanare amministrativamente dall'università chiunque insegnasse dottrine « demagogiche » (si ricordi l'episodio dell'espulsione di De Wette da Berlino, proprio a seguito della morte di Sand); proibizione e ordine di scioglimento per tutte le *Verbindungen* e *Burschenschaften*; veniva inoltre fatto obbligo alle università di non accettare immatricolazioni di studenti che non potessero presentare un certificato di buona condotta dell'università da cui provenivano; si istituiva la censura su tutte le pubblicazioni comprendenti meno di venti « *in folio* »; infine veniva istituita a Magonza una commissione centrale permanente per inquisire sulle associazioni segrete e le attività demagogiche e sovversive.

Venutole a mancare Hegel, Erlangen aveva però annoverato tra i propri professori Schelling, che vi si fece temporaneamente trasferire da Monaco e vi tenne la propria lezione inaugurale il 4 gennaio 1821.

Qual era la situazione della filosofia hegeliana ad Erlangen prima che vi giungesse Feuerbach da Berlino? Nel 1825 era stata pubblicata un'opera di una personalità erlanghese influenzata da Hegel, J. Rust,

Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben. Dal 1828 in avanti questi insegnò teologia all'università locale; la discussione della sua dissertazione hegelianeggiante, J. RUST, *De nonnullis quae in theologia nostrae aetatis dogmatica desiderantur* (1828) suscitò le proteste di teologi ortodossi, tanto che il decano dovette intervenire d'autorità per riportare la discussione a toni meno accesi. L'opposizione all'hegelismo anche non radicale di Rust non disarmò; quando nel 1829 questi chiese d'essere nominato ordinario di teologia speculativa (già l'indicazione dell'insegnamento è chiaramente hegeliana), un professore della facoltà, Kaiser, fece opposizione caratterizzando la filosofia e teologia hegeliana come sostanzialmente irrazionalistiche. (T. KOLDE, *Die Universität Erlangen...*, p. 327). E tutto ciò, nonostante che Rust fosse ben lontano dall'essere un « rivoluzionario », come fra poco si sarebbe potuto dire di Feuerbach, che radicalizzava notevolmente, già nel 1828, le posizioni teologiche e filosofiche di Hegel, soprattutto sul cristianesimo. Quando ad es. nell'aprile del 1832 la gioventú studentesca fu percorsa da un brivido per la festa di Ansbach, apparve l'opera di J. RUST, *Stimmen der Reformation und der Reformatoren an die Fürsten und Völker dieser Zeit* (1832), nella quale si denunciava il razionalismo come matrice delle rivoluzioni, e si esorcizzava la « demagogia ».

Frattanto aveva fatto la propria apparizione ad Erlangen anche L. Feuerbach (suo fratello Eduard vi insegnava dal 1820 come professore di diritto). La sua brevissima stagione di insegnante universitario (quale libero docente) venne interrotta dalla pubblicazione dei *Gedanken...* Anziché per Feuerbach e per l'hegelismo, Erlangen fu prodiga di onori per A. Harless, che vi si abilitò nel 1828 in filosofia e l'anno seguente in teologia, e che quivi insegnò poi a lungo dando vita alla *Erlanger Theologie*, scuola teologica antihegeliana ed antischleiermacheriana. Tra i due, Feuerbach e Harless, vi fu anzi uno scontro indicativo: quando si discusse la dissertazione di A. HARLESS, *De malo eiusque origine*, il libero docente L. Feuerbach gli gridò, « *tu ipse diabolus es...* » (T. KOLDE, *op. cit.*, pp. 331-332). Qualche anno dopo, A. Harless fu anche tra i piú solerti « confutatori » della *Vita di Gesú* di Strauss. La sua opera, A. HARLESS, *Die kritische Barbeitung des Leben Jesu von Strauss nach ihrem wissenschaftlichen Werthe* (1836), venne recensita da B. Bauer sugli « Annali berlinesi » (cfr. cap. VI di questo studio).

Oltre a Harless, un altro futuro nemico accanito di Feuerbach insegnava allora ad Erlangen: F. J. Stahl. Questi, di famiglia ebraica residente a Monaco, nel 1819 si era convertito al cristianesimo, ed aveva fatto parte della *Burschenschaft* erlanghese. Ma ben presto cominciò una scalata sociale ed accademica nell'ambito dell'ordine costituito, iniziando il cammino che doveva portarlo a Berlino sulla cattedra che era stata di E. Gans. Fu infatti Stahl a tradire alla magistratura, dopo gli

accordi di Karlsbad, i segreti della *Burschenschaft* ed a farsi parte diligente per ottenerne lo scioglimento (1823); in forza di queste « benemerenze » nel 1826 venne graziato, e gli venne concesso di riprendere gli studi, dai quali era stato momentaneamente radiato. Già nel 1827 raggiungeva l'abilitazione a Monaco, nel 1830 diventava redattore di un giornale direttamente ispirato dalla corte bavarese, « *Der Thron- und Volksfreund* »; nel 1832 venne nominato, con l'appoggio di Schelling, professore straordinario di diritto ecclesiastico ad Erlangen, e subito diventò ordinario prima a Würzburg, poi ad Erlangen, e finalmente a Berlino, precedendo di poco Schelling. Frattanto veniva pubblicando la sua opera maggiore, quella che Feuerbach stroncò sugli « Annali berlinesi », *Die Philosophie des Rechts...*, nella quale si proclamava antihegeliano, romantico ed antirazionalista.

Erlangen continuò ad avere una vita studentesca assai movimentata, soprattutto in rapporto all'esiguità del numero degli allievi, anche negli anni successivi. Il clima di fanatico pietismo diffuso dalla *Erlanger Theologie* provocò alcuni episodi clamorosi, che misero a rumore tutta la Germania: un padre sgozzò il figlio per superare la prova di fede di Abramo; uno studente si evirò per misticismo religioso; gli affiliati di *Burschenschaften* piú o meno clandestine s'abbandonarono a quelle pratiche che ancora oggi imperversano nelle università tedesche: sfide, duelli alla sciabola etc. Nel 1841 uno studente venne trovato ucciso da un colpo di sciabola, e Harless venne incaricato di tenerne il discorso funebre, poi anche pubblicato (A. HARLESS, *Grabrede bei der Beerdigung eines in Duell geblibenen. Auf Anordnung des königl. academischen Senats der Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen gedruckt*, Erlangen, 1841; come appare dal titolo, il discorso venne pubblicato perché il senato accademico s'illudeva che esso potesse bastare a convincere gli studenti che simili pratiche erano dannose per la salute corporale e spirituale). Il teologo affermò che quella morte era un segno del cielo, un messaggio che Dio mandava agli studenti erlanghesi perché cessassero dalle turbolenze ed abbandonassero la pratica dei duelli, che egli definiva manifestazioni di vigliaccheria, non di coraggio. Questo giudizio provocò l'intervento degli « Annali tedeschi », sulle cui colonne un ANONIMO recensí e discusse la *Grabrede...* (nel n. 78, 30 settembre 1841, pp. 309-312). I duelli, vi si legge, sono il frutto non della vigliaccheria, bensí dell'oppressione politica e religiosa in cui è costretta la gioventú; sono uno sfogo, seppur distorto ed innaturale, dell'esuberante desiderio d'azione politica degli studenti: si conceda loro, con la costituzione, di partecipare alla vita politica, ed i duelli spariranno.

APPENDICE XII

Il destino anti accademico di Ludovico Feuerbach

Anche Feuerbach dunque fu tra gli « esclusi ». Nel suo caso la cosa era tanto piú clamorosa e cocente, in quanto accademico era stato il padre, ed accademico era già un fratello. La genealogia dei Feuerbach vanta molti nomi illustri, tanto che vi fu chi la studiò per verificare l'ereditarietà del genio (T. SPOERRI, *Genie und Krankheit. Eine psychopathologische Untersuchung der Familie Feuerbach*, Basel - New York, 1952). Il padre Anselm Feuerbach fu professore di diritto agli atenei di Jena, Kiel, Landshut, prima di passare alla carriera di magistrato. Professore di diritto fu anche il fratello Eduard Feuerbach (terzogenito della famiglia), che ottenne la libera docenza a Monaco ed insegnava ad Erlangen come straordinario quando Ludwig cominciò ad insegnarvi in qualità di libero docente, nel *Sommer-Semester* 1829, subito dopo aver conseguito l'abilitazione con il *De ratione...*

Nel primo semestre Ludwig tenne lezioni sulla filosofia di Cartesio e Spinoza (preparando evidentemente materiale per la pubblicazione delle proprie opere di storiografia filosofica); il semestre seguente insegnò logica e metafisica sulla base della filosofia hegeliana; queste lezioni, con successivi approfondimenti, vennero ripetute fino al *Winter-Semester* 1831/1832; nella primavera del 1832 egli lasciò una prima volta l'insegnamento, dopo aver pubblicato, nel 1830, i *Gedanken...* Le conseguenze che l'opera ebbe sulle aspirazioni accademiche furono quali suo padre gliele aveva predette: « Questo scritto non ti sarà mai perdonato, mai otterrai un posto » (W. BOLIN, « *Biographische Einleitung* » al citato BOLIN, I, pp. 1-211. Anche per questo studio, uso l'abbreviazione (BOLIN) trattandosi degli stessi volumi. Il libro venne confiscato dalla polizia, e quando Ludwig, dopo tre anni di corsi come libero docente, chiese una cattedra come professore straordinario di filosofia, gli ambienti teologici di Erlangen (tra cui c'era Harless) si opposero. L'arresto — volontario — delle lezioni non era dunque casuale; esse tra l'altro gli davano ben scarsa soddisfazione, sia perché era poco dotato per l'esposizione orale, sia perché il numero dei suoi ascoltatori era dimi-

nuito, sempre a causa della sua fama di ateo e anticristiano. Lasciando Erlangen, pensò anche di lasciare la carriera universitaria, almeno per il momento, e si diede da fare, invano, per ottenere un posto di insegnante ginnasiale a Francoforte sul Meno, od una sistemazione che gli consentisse di stabilirsi a Parigi, dove già studiava suo fratello Friedrich (che vi si occupava di filologia), e dove abitava anche una sua sorella. Feuerbach scrisse direttamente anche a colui che ambiva rappresentare la filosofia tedesca in Francia, V. Cousin. Ma tutti questi progetti andarono a vuoto, e nell'autunno del 1832 il nostro autore tornava ad Erlangen, sia perché sperava che gli venisse assegnata la cattedra di straordinario di filosofia lasciata vacante dall'amico C. Kapp, sia per venire incontro alle pressioni del fratello Eduard. Ma giunto che fu ad Erlangen, la questione della cattedra venne ulteriormente procrastinata, e il nostro autore si guardò attorno e pensò anche a chiederne una a Zurigo. Frattanto lavorava ad un'opera che sperava certo anche contribuisse ad aprirgli le porte dell'accademia: la *Geschichte der neuren Philosophie...* Difatti l'opera suscitò l'interessamento degli hegeliani di Berlino: l'11 ottobre 1833 gli scrisse E. Gans, complimentandosi con lui, ed il 13 ottobre 1833 lo stesso ministro Altenstein, che si espresse pure in termini lusinghieri sul giovane autore in cerca di cattedra (cfr. GRÜN, I, pp. 325 sgg.). Ma la cosa si fermò lí; alla richiesta di appoggiarlo per una cattedra in Prussia, Gans rispose con la citata lettera del 4 gennaio 1834, in cui prospettava come possibile il conseguimento della cattedra sia per le sue capacità, sia per la fama del nome che portava, ma poneva anche l'accento sul fatto che in un primo tempo egli avrebbe dovuto vivere con i propri mezzi (cfr. BOLIN, I, pp. 269-270). Senza esito concreto anche una richiesta che Feuerbach rivolse direttamente al consigliere segreto hegeliano J. Schulze, lamentando tra l'altro la meschinità dell'ambiente di Erlangen (lettera del 26 marzo 1835, riportata in A. KOHUT, *Ludwig Feuerbach, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1909, pp. 113 sgg.). Poco dopo Feuerbach dava alle stampe la stroncatura di Stahl. Nel frattempo, dal 1833, aveva conosciuto la donna che poi sarebbe diventata sua moglie, Bertha Löw, e nel 1834, quando era ormai fidanzato e desiderava sposarsi al piú presto, si guardò nuovamente in giro alla ricerca di una sistemazione accademica. Il progetto parigino era ormai tramontato, ed egli pensò a Bonn, Berna ed anche all'odiata Erlangen, ove presentò di nuovo formale richiesta perché gli venisse concessa una cattedra come straordinario. Al tempo stesso, ad alcuni studenti che gli chiedevano se non volesse riprendere le lezioni, rispondeva che in un'università dove non gli si garantiva nemmeno la libertà di parola non avrebbe piú insegnato se non come professore, e non certo come libero docente (cfr. lettere del 3-18 febbraio 1835 a Kapp, in BOLIN, I, pp. 291-293). Ma il *Winter-Semester* si chiuse sia

senza assicurazioni da parte della Prussia, sia senza l'assegnazione della cattedra da parte del governo bavarese. Su pressione dei familiari, il nostro acconsentí allora a venir meno a quanto aveva detto, e nel *Sommer-Semester* del 1835 riprese le lezioni in qualità di libero docente, con un corso sulla filosofia moderna e contemporanea. Nell'autunno, alla fine del semestre, si dedicò alla stesura del *Leibniz*, la sua seconda opera di storiografia filosofica, pure essa certo concepita, tra l'altro, anche per sfondare in campo universitario. Ma — il padre l'aveva predetto — i *Gedanken* pesavano negativamente sulle sue possibilità d'impiego: tentativi fatti a Marburgo, Friburgo di Bresgovia e Heidelberg andarono a vuoto, ed anche una terza richiesta fatta ad Erlangen venne respinta. Da notarsi, a proposito di quest'ultima, che il prorettore dell'università, J. G. V. Engelhardt (della facoltà di teologia), scrisse a Feuerbach una lettera in cui, seppur garbatamente, gli faceva intendere che l'assegnazione della cattedra dipendeva anche da una sua assicurazione di non aver nulla a che fare con l'anonimo autore dei *Gedanken*... (cfr. GRÜN, I, p. 270); fosse questo un sincero desiderio di aiutarlo, fosse un tranello per fargli confessare la paternità, supposta ma non provata, dell'operetta contro l'immortalità dell'anima, o fosse un modo indiretto per respingere la richiesta, fatto sta che Feuerbach non acconsentí ad abiurare il contenuto dell'operetta. Anzi, queste lungaggini nell'evasione della pratica concernente la terza candidatura furono la goccia che fece traboccare il vaso: scrisse all'università chiedendo che fosse depennato il proprio nome dal novero dei docenti erlanghesi! Il decano della facoltà di filosofia, G. E. A. Mehmel, gli rispose con una lettera in cui non solo lodava grandemente il *Leibniz*, ma anche gli assicurava che il fatto stesso che, dopo tanto tempo, il ministero non avesse ancora respinto la domanda, era buon segno, e lo esortava (« *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito* »; BOLIN, I, p. 310, lettera del 16 marzo 1837) a non darsi per vinto ed a non ritirare il proprio nome dall'annuario dei docenti. Ma Feuerbach insisté; è evidente che ormai interiormente la frattura era avvenuta, e che egli la considerava insanabile. La sua lettera del luglio 1837 a Mehmel è quindi indicativa del consueto senso d'incompatibilità, per la sinistra, tra università e « verità », nonché di quella reazione, « fuga in avanti », che abbiamo riscontrato in Strauss, Märklin, Ruge, e ritroveremo in B. Bauer. Scrive Feuerbach al decano: gli ostacoli alla mia nomina a professore sono

> « *gli stessi* ostacoli che — come so da fonte certa — proibirono agli studenti la frequenza delle mie lezioni ' filosofiche non cristiane ' » (*ibid.*, p. 311),

e dichiara che con questa rinuncia la propria libertà di uomo pensante sarà maggiore. Quasi emblematicamente, poco dopo Feuerbach riceve da

Ruge la richiesta di partecipare come collaboratore agli « Annali di Halle » (14 ottobre 1837, in Bolin, I, pp. 311-312), si sposa con Bertha Löw raggiungendo una situazione che per piú di vent'anni gli permetterà di vivere della rendita propria e soprattutto di quella della moglie, oltre che dei frutti della propria attività letteraria, e con ciò realizza, anche sul piano personale, una frattura netta con l'ordine costituito della Germania restaurata degli « stati cristiani », cattolici o protestanti che fossero. Per ventiquattro anni visse ritirato a Bruckberg, finché il fallimento della fabbrica di porcellana che a Bruckberg aveva sede ed alla quale la moglie era interessata lo costrinse a trasferirsi, dopo averlo ridotto in estrema povertà. A Bruckberg Feuerbach scrisse *L'essenza del cristianesimo*, le *Tesi* ed i *Princípî*, da lí fu in contatto con Ruge e Marx. Il ritiro a Bruckberg divenne anzi per lui l'emblema stesso del suo pensiero, il simbolo della sua rottura con la filosofia ufficiale dei « professori » (capofila dei quali considererà poi Hegel). In L. Feuerbach, *Fragmente...* si leggono in proposito frasi assai indicative (si tenga però presente che questa chiarezza di giudizio sulla « filosofia berlinese » è non del 1837, ma del 1846, di quando cioè i *Fragmente...* vennero pubblicati). Tra i passi datati 1836-1841, uno ve n'è intitolato « *Bruckberg* », che suona:

> « Una volta a Berlino ed ora in un paese! Che assurdità! Ma no, mio caro amico! Vedi, la sabbia che la filosofia di stato berlinese mi sparse nella ghiandola pineale, dove è il suo posto, ma purtroppo! anche negli occhi, me la lavo fuori, completamente, qui, alla sorgente della natura. Ho imparato logica ad un'università tedesca, ma solo in un paese tedesco ho imparato ottica — l'arte di *vedere* » (*S. W.* 2, II, p. 379).

Feuerbach dunque faceva risalire al ritiro a Bruckberg ed alla mancata carriera universitaria la propria vena di pensatore antispeculativo. E del proprio fallimento come professore universitario, si fa vanto, dichiarando che in esso consiste la sua forza di pensatore:

> « Lasciami in pace! Io sono *qualcosa* solo fin tanto che non sono *niente* » (p. 381).

Per l'importanza anche culturale che la cesura del ritiro a Bruckberg ebbe per Feuerbach, cfr. C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*; lo studioso fa coincidere il ritiro a Bruckberg con la fine del periodo giovanile dell'autore.

Una volta presa la decisione, Feuerbach iniziò piú decisamente che mai la radicalizzazione della propria posizione anticristiana (che ben presto divenne anche antispeculativa), ed il senso dell'incompatibilità tra sé ed i « professori » si sviluppò piú che mai. Nel 1842 giunse a litigare seriamente con Kapp perché questi, a sua insaputa, s'era adoprato per

trovargli una cattedra ad Heidelberg (cfr. *Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp 1832-1848*, a cura di A. KAPP, Leipzig, 1876, lettera del 18 febbraio 1842, pp. 175-177). Alla cattedra Feuerbach andò vicino quando Ruge si propose di fondare a Dresda un'università libera (cfr. BOLIN, II, pp. 23 sgg.), ma il progetto fallí. Solo la rivoluzione del 1848 lo riportò per un breve periodo all'insegnamento superiore: su invito degli studenti, dall'1 dicembre 1848 al 2 marzo 1849 tenne ad Heidelberg un corso di trenta lezioni sull'essenza della religione; corso che poi venne riordinato e pubblicato: L. FEUERBACH, *Vorlesung über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, in *S. W. 1*, VIII (anno 1851), ed ora in *S. W. 2*, VIII.

Delle lezioni universitarie dell'autore, cfr. qualche *excerptum* in *Fragmente...*, *S. W. 2*, II, p. 366 (« *Aus den Erlanger Vorlesungen über Logik und Metaphysik [1829-1832]* ») e p. 378 (« *Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie [1835]* », nonché: « *Aus den Erlanger Vorlesungen über Logik und Methaphysik [1829-1832]* », in *S. W. 2*, IV, pp. 369-382, e « *Aus den Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie. Spinoza und Herbart (1836)* », pp. 400-416. Onde non creare equivoci, per le citazioni uso l'abbreviazione *Vorlesungen,* seguita dall'indicazione del volume oltre che della pagina. Del carteggio feuerbachiano è stata recentemente pubblicata una silloge che contiene lettere prime inedite o note solo parzialmente: L. FEUERBACH, *Briefwechsel* [a cura di W. SCHUFFENHAUER], Leipzig, 1963.

Appendice XIII

Ludwig Feuerbach critico di Erdmann e di Schelling

Tra il 1836 ed il 1838 Feuerbach ebbe modo di occuparsi due volte della monumentale opera di storiografia filosofica di J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 6 voll., 1834-1853. La I parte del I vol. il nostro recensí negli « Annali berlinesi », 1836, II, cc. 573-580, insieme all'opera di C. F. Hock, *Cartesius und seine Gegner; ein Beitrag zur Charakteristik der philosophischen Bestrebungen unserer Zeit*, 1835 (queste due recensioni sono riedite, sempre unite, in *S. W. 1*, II, pp. 92-99 ed in *S. W. 2*, II, pp. 89-96). La recensione alla II parte dello stesso I vol. del *Versuch* venne pubblicata sugli « Annali berlinesi » nel 1838, I, cc. 534 sgg. (poi in *S. W. 1*, II, pp. 110-115, ed ora in *S. W. 2*, II, pp. 96-111), quando ormai Feuerbach figurava tra il novero dei collaboratori degli « Annali di Halle » (ed anzi vi aveva già pubblicato una recensione, su K. Bayer); è questa l'ultima collaborazione apparsa sull'organo della scuola hegeliana di Berlino. Mentre lo scritto del 1836 è assai elogiativo, nel 1838 Feuerbach avanza varie riserve sullo storico il quale con opere che il nostro autore certo giudicava inferiori alle proprie era riuscito ad andare in cattedra (dal 1836, a Halle, rompendo le uova anche nel paniere di Ruge, come si è visto). Feuerbach rileva in Erdmann i seguenti errori d'impostazione storiografica: *a*) ha concesso a Descartes il monopolio di iniziatore della filosofia moderna, sottovalutando l'apporto del rinascimento italiano (che egli aveva invece trattato nel *Leibniz*); *b*) ha trascurato di trattare Bacone. Tuttavia anche qui Feuerbach fa ancora una professione di sostanziale hegelismo; anche in questa recensione infatti, come già nella *Geschichte der neuren Philosophie...*, Bacone viene considerato non come propugnatore d'una forma di pensiero che mette in crisi la speculazione, bensí come iniziatore dell'idealismo, in quanto la sua filosofia è momento dello sviluppo di questo. Feuerbach precisa infatti che Bacone non va inteso come empirista *sic et simpliciter* (e si è visto, esponendo la sua critica della filosofia positiva e dell'antihegelismo bachmanniano, cosa significasse per lui

« empirista »), limitato, con mentalità « servile » verso i sensi, bensí come un pensatore per il quale l'empirismo è strumento di dominio sulla natura. Bacone, conclude Feuerbach, è idealista, perché il suo metodo afferma la spiritualità umana, la libertà rispetto alla natura ed al mondo materiale (*S. W.* 2, II, pp. 110-111). Questo giudizio sulla filosofia di Bacone, corifea del trionfo dell'uomo sulla natura, sarà ripreso, per quanto ormai in un contesto del tutto e largamente antihegeliano, da K. MARX, in K. MARX-F. ENGELS, *La sacra famiglia, ovvero critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e consorti*, trad. it., Roma, 1954, pp. 138-139.

Dopo questa critica di un autore della scuola, i manoscritti di Feuerbach prenderanno la via di Halle, anziché quella di Berlino. Come si è detto, fu Ruge che prese l'iniziativa di scrivere al filosofo il 14 ottobre 1837 (BOLIN, I, pp. 311-312); questi rispose il 23 novembre, accettando con moderato entusiasmo e dichiarando che aveva appena finito la seconda recensione a Erdmann per gli « Annali berlinesi » (*ibid.*, I, pp. 314-315); ma già la lettera successiva, del 15 dicembre, è molto piú entusiasta (*ibid.*, I, pp. 315-317). In futuro, Feuerbach fu sempre grato alla redazione degli « Annali di Halle », che gli aveva offerto la possibilità di esprimersi liberamente (cfr. lettera del 25-27 febbraio 1840 a C. Kapp, *ibid.*, II, p. 33). Sin dall'inizio (*ibid.*, II, p. 5, lettera del 12 febbraio 1838), Ruge cercò di spingere Feuerbach ad una critica di Schelling, come piú tardi farà Marx in qualità di redattore degli « Annali franco tedeschi ». Ma Feuerbach, pur criticando spesso Schelling, non scrisse mai una critica complessiva o monografica della di lui opera, nonostante che le sue prese di posizioni antischellinghiane siano tra le piú interessanti, nell'ambito di quelle espresse da hegeliani o ex hegeliani.

La polemica esplicita tra schellinghiani ed hegeliani iniziò nel 1834, mentre negli anni precedenti la filosofia di Schelling veniva accettata come un elemento costitutivo fondamentale, anche se unilaterale, dell'hegelismo (cfr. C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, pp. 81-132). Nel *De ratione...* infatti Schelling è citato esplicitamente (pp. 52, 62, 66), ma la sua influenza è largamente presente in tutta l'opera. Anche in questo caso tuttavia Feuerbach fu precoce: nel carteggio con l'hegeliano e prussiano E. Gans (come risulta dalla citata lettera di risposta di questi del 4 gennaio 1834, in BOLIN, I, pp. 269-270; la lettera di Feuerbach è perduta), appare chiaramente che i due filosofi erano coscienti della necessità di criticare Schelling e quanti, come Stahl, a lui si richiamavano. Come risulta dalla lettera del 13-14 gennaio 1835 a Kapp (BOLIN, I, pp. 283-284), Feuerbach intese sempre la polemica contro Stahl come polemica contro un « emissario » della « non filosofia » schellinghiana. Ed è soprattutto contro il caposcuola, che accusa di aver tra-

dito lo spirito della filosofia, che egli, come vendicatore dei « mani » di Spinoza, Fichte ed Hegel, si propone di maneggiare la spada della critica, pur avanzando riserve sull'opportunità di attaccare un professore che insegnava nella capitale e che veniva portato in palma di mano dal governo bavarese proprio mentre, tornando ad Erlangen, egli stesso chiedeva di nuovo a questo governo l'assegnazione di una cattedra come straordinario (cfr. lettere del 3 febbraio 1835 e del 12 febbraio 1835 alla fidanzata, in BOLIN, I, pp. 286-288). Di fatto prevalse la prudenza, ma nelle collaborazioni agli « Annali berlinesi », Schelling era chiaramente attaccato, seppur soprattutto per interposta persona: nella recensione a J. KUHN, *Jacobi*... si critica l'intuizione del sapere immediato (cfr. C. CESA, *op. cit.*, p. 258), e l'antischellinghianesimo impregna tutta la critica dell'opera di F. J. STAHL, *Die Philosophie des Rechts* (cfr. anche BOLIN, I, p. 293, lettera del 3-18 febbraio 1835 a Kapp; cfr. anche i frammenti delle lezioni erlanghesi del *Sommer-Semester* 1835: L. FEUERBACH, *Vorlesungen*, in *S. W.* 2, IV, pp. 387-399, soprattutto pp. 397-399).

Lasciata per sempre la carriera accademica ed entrato in contatto con Ruge, Feuerbach prese di nuovo seriamente in considerazione la possibilità di fare una critica complessiva della filosofia schellinghiana (cfr. cit. lettera del 15 dicembre 1837 a Ruge, nonché lettera di Ruge del 12 febbraio 1838 — cit. — e del 27 luglio 1838; BOLIN, II, p. 7), ma ancora una volta non ne fece nulla, nonostante che Ruge fosse disposto a pagare per ogni foglio di critica a Schelling un prezzo triplo del consueto (cfr. cit. lettera a Kapp. del 25-27 febbraio 1840, *ibid.*, II, p. 32). Ruge voleva la critica di Schelling proprio da Feuerbach, e nicchiò quando gliene offrí una l'amico di questi, Kapp (cfr. lettera a Kapp del dicembre 1840, in BOLIN, II, pp. 52-53; lettera di Ruge a Feuerbach, 11 febbraio 1841, *ibid.*, II, pp. 58-59); Ruge tornò alla carica quando la successione di Schelling sulla cattedra che era stata di Hegel (dopo il breve intervallo di Gabler) divenne attuale. Ma gli « Annali » di Ruge terminarono la loro vita senza che Feuerbach vi avesse pubblicato la tanto sospirata critica a Schelling, nonostante che il nostro filosofo continuasse ad occuparsi del « Giuda Iscariota » della filosofia (lettera del 9 ottobre 1841 a Kapp, in BOLIN, II, pp. 78-81), e nonostante che ancora nel 1841 (lettera a Ruge del 15 novembre, dopo la pubblicazione de *L'essenza del cristianesimo*; cfr. « *Anhang* » di H.-M. SASS a BOLIN, in *S. W.* 2, XIII, pp. 383-384) si dichiarasse interessato alla critica, per quanto gliene fosse « scappato l'appetito ».

Come appare chiaramente dall'epistolario, Feuerbach fu inoltre prodigo di consigli e d'aiuto (lo mise in contatto con Wigand, l'editore di Lipsia) all'amico Kapp, che si apprestava a pubblicare un'opera contro Schelling (C. KAPP, *Fr. Wilh. J. v. Schelling. Ein Beitrag zur Geschich-*

te des Tages von einem vieljährigen Beobachter, Leipzig, 1843). Seppur non contro Schelling in prima persona, antischellinghiana è anche, come la critica a Stahl, quella a Sengler, che espongo piú avanti. Schelling veniva poi piú volte criticamente ricordato ne *L'essenza del cristianesimo* (1841), ed un violento seppur breve attacco è contenuto nella prefazione alla seconda edizione; cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, edizione a cura di W. SCHUFFENHAUER, Berlin, 1956, 2 voll., I, pp. 30-31, ove in due postille, l'una datata 31 marzo e l'altra 1° aprile 1843, attacca violentemente Schelling, chiamandolo « Cagliostro filosofico ». Frattanto Ruge e Marx diedero vita agli « Annali franco tedeschi », dopo ch'erano apparse anche le *Tesi* feuerbachiane del 1842. Ormai Feuerbach era passato ad una posizione decisamente antispeculativa, che faceva tutt'uno di Schelling e di Hegel; la critica a Schelling non aveva dunque piú il senso d'una vendetta dei « mani » di Fichte e Hegel contro il « Giuda » della filosofia moderna, bensí diveniva, come appare chiaramente dai *Principî*, una critica di Schelling, di Fichte, di Hegel, di Spinoza etc. come momenti complementari ma sostanzialmente affini della speculazione filosofica e della teologia. Eppure Marx e Ruge ancora volevano proprio da lui quella critica specifica di Schelling che Feuerbach aveva lasciato sperare sin dal 1837. Nella sua qualità di redattore degli « Annali franco tedeschi », il 3 ottobre 1843 Marx, poco prima di recarsi a Parigi, gli scrisse chiedendogliela: « Voi siete proprio — scriveva — l'uomo adatto, perché siete lo Schelling rovesciato » (BOLIN, II, pp. 127-128; *M.E.G.A.*, I, I², pp. 316-317; cfr. anche lettera di Ruge dell'11 novembre 1843, BOLIN, II, p. 128, nonché lettera di Feuerbach a Kapp del 14 novembre 1843, *ibid.*, pp. 128-130). Della risposta di Feuerbach a Marx ci è rimasta anche la minuta (cfr. GRÜN, I, pp. 401-403, come pure *M.E.G.A.*, I, I², pp. 317-319 e *S. W. 2*, IV, pp. 434-437). Essa ancora una volta esprimeva un rifiuto, motivato col fatto che Schelling si era talmente prostituito, che non meritava piú nemmeno di essere criticato.

Di questo carteggio Marx-Feuerbach, ha recentemente dato l'edizione critica W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, 1965, pp. 191 sgg., ove si dà una datazione certa delle lettere e il testo completo di quella di Marx del 3 ottobre 1843 (edizione critica in L. FEUERBACH, *Briefwechsel*, a cura di W. SCHUFFENHAUER, edizione citata, lettera n. 63), una minuta in prima edizione assoluta della risposta negativa di Feuerbach (25 ottobre 1843), il testo della minuta surricordata, e quello che resta (un foglio) della bella copia di questa risposta (anche in *M.E.G.A.*, I, I², pp. 319 sgg.).

APPENDICE XIV

La critica di Feuerbach alla filosofia di Hegel

Come si è detto e come risulterebbe chiaramente da una analisi puntuale del saggio *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie,* Feuerbach per filosofia genetico critica intende una ricerca che non sia insensibile al *Sitz im Leben* che a suo avviso condiziona la nascita di ogni filosofia e, piú in generale, di ogni fenomeno spirituale. L'esigenza qui espressa si colloca però ancora all'interno dell'impostazione hegeliana, quale è ad es. espressa nella dialettica dello « spirito », in quella parte dedicata allo « stato di diritto »: G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia...*, II, pp. 36-41. Su questi rapporti tra *Fenomenologia* e storia cfr. anche J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, 1946, 2 volumi, I, pp. 31-53. Per lo studio del *Sitz im Leben* in Hegel si potrebbe citare una bibliografia molto estesa già solo per l'Italia; mi limito dunque a qualche titolo tra i volumi piú recenti e che non cito altrove: G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (trad. di R. SOLMI), Torino, 1960; A. MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, 1959; C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Firenze, 1959; A. NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Padova, 1958; N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Milano, 1961; A. T. B. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, 1960; segnalo qui infine la recentissima traduzione it. (a cura di A. Izzo) della nota opera di H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della « teoria sociale »*, Bologna, 1966.

Per non lasciare del tutto priva di giustificazioni analitiche la mia affermazione, piú volte ripetuta, che il saggio di critica alla filosofia hegeliana non rompe con l'hegelismo, l'esamino qui seppur brevemente. Il saggio rappresenta il primo scritto con cui Feuerbach assunse decisamente l'egemonia culturale della sinistra, tanto che recentemente saggi feuerbachiani di questo tipo sono stati definiti con felice espressione « manifesti filosofici » (L. ALTHUSSER, *Les ' maniphestes philosophi-*

ques' de Feuerbach, sta in « *La nouvelle critique* », dicembre 1960, pp. 32 sgg.). Nel saggio Feuerbach estende anche alla filosofia hegeliana in generale la qualifica di « speculativa » (*S. W. 2*, II, pp. 158-159). Quando si dice, scrive, « filosofia speculativa tedesca », s'intende piú Hegel che non Schelling. Caratteristica della tradizione filosofica schellinghiana è infatti una speculazione di tipo orientale, un'identificazione acritica ed assoluta tra finito ed infinito, che mal attecchisce sul suolo tedesco, come mal vi attecchisce ogni pianta esotica. La caratteristica della filosofia speculativa hegeliana è invece del tutto occidentale, in quanto basata sulla « differenza » (p. 159). Tuttavia, e qui abbiamo l'*elemento discriminante* dell'impostazione canonizzata come *genetico critica*, Feuerbach osserva che Hegel studia le differenze (ad es. tra le varie epoche storiche ed i mondi culturali che ad esse corrispondono) da un punto di vista esclusivamente logico, e quindi solo secondo una *successione temporale*. Lo spirito « entomologico » hegeliano studia e sviscera (non aveva il nostro detto che Hegel è un eccelso « grammatico »?) tutti i particolari logici di queste differenze (p. 159), con una minuziosità che ricorda la classificazione zoologica degli insetti, e questa entomologia filosofica si palesa soprattutto nel modo in cui Hegel espone la storia: appiattendone la vitalità in una lunga e monotona serie di differenziazioni temporali, prive di ogni drammaticità spaziale. Il fatto che la dialettica hegeliana sia solo temporale fa sí che, nonostante si sforzi di elaborare un metodo naturale, le faccia difetto la vitalità propria della natura vera e propria delle cose. La natura ignora una totale esclusione reciproca: anche momenti storici tra di loro diversi coesistono nello spazio reale. Secondo la unidimensionalità temporale della dialettica hegeliana, l'uomo è il culmine, il re, l'apogeo della natura; ma potrebbe esserlo se all'interno dell'ambito del suo dominio non coesistessero gli animali, che pure dal punto di vista dello sviluppo dialettico logico temporale gli sono di molto anteriori? (p. 160). La totalità della natura non può prescindere dallo spazio, e la dialettica hegeliana, mancando di questa inalienabile dimensione della realtà, resta astratta. La filosofia assoluta pone in primo piano se stessa, riducendo le manifestazioni storico reali, ovvero la totalità spazio temporale, a mero predicato dell'esposizione (p. 161). Cosí, dopo aver esteso ad essa la qualifica di « speculativa », Feuerbach estende alla filosofia hegeliana anche la critica di *cadere in errori di predicazione*: Hegel, scrive, insedia la religione cristiana al sommo dello sviluppo logico religioso, sottolineandone la differenza specifica dalle altre religioni, ma dimenticando il genere a tutte comune (p. 161). Ed è in forza dello stesso errore che la filosofia hegeliana, soprattutto nella pedanteria degli ortodossi, viene innalzata a filosofia assoluta (p. 161). Ma anche lo stesso giudizio, pur di fondamentale importanza, secondo cui i rapporti di predicazione hegeliani sono errati,

non basta a mio avviso a fare di questo testo un « manifesto *anti*hegeliano ». Non v'è infatti qui un *rovesciamento* del metodo speculativo hegeliano, ma solo una sua *correzione*. Feuerbach individua in Hegel non l'errore di aver anteposto il pensiero alla realtà, ma quello di non aver tenuto adeguatamente conto della dimensione spaziale del reale storico: essendo solo temporale, la dialettica hegeliana non riesce ad esprimere tutta la ricchezza e complessità della realtà; tuttavia la méta che Hegel si proponeva, render conto filosoficamente e razionalmente della realtà, resta valida. Per « empiria » dunque in questo saggio non si ha da intendere « empirismo », ma « realtà storica spazio temporale » da interpretarsi, sempre ancora, col razionalismo hegeliano « corretto ». Speculazione razionale *piú* empiria spazio temporale *sono uguali a*: metodo della filosofia genetico critica. Anche il fatto che Feuerbach (come già aveva fatto nella recensione a K. Bayer), prospetti la necessità non di restare sempiternamente fermi ad Hegel, come si proponeva di fare la destra, bensí di sviluppare e superare la filosofia del maestro, non è fatto nuovo, bensí contenuto già nella lettera del 1828 ad Hegel, né dimostra che egli abbia effettivamente superato e sostanzialmente criticato il metodo hegeliano. L'autore, in fondo, applica *anche ad Hegel* la filosofia genetico critica, riducendolo in parte al suo contesto storico, alle sue « *Voraussetzungen* » (pp. 164-165). Ma tutto ciò rientra nella esigenza dei giovani hegeliani di superare la lettera della filosofia del maestro, di disincagliarsi dal pedestre asservimento della destra all'ordine costituito, e non rappresenta, almeno di per sé, un superamento del metodo hegeliano. In sostanza Hegel si sarebbe ingannato, avrebbe commesso l'errore di sopravvalutare l'universalità del metodo esclusivamente temporale proprio perché anch'egli era storicamente condizionato dal problema filosofico quale era stato formulato da Fichte e da Schelling: la ricerca di cosa sia il *primum* della scienza. Come Fichte e Schelling, anch'egli avrebbe concepito il cammino della filosofia come sistematicità circolare basata sull'auto esposizione dello spirito. Feuerbach spiega che Hegel si è potuto ingannare ed ha potuto credere che la dialettica fosse esclusivamente temporale perché effettivamente un pensiero che espone se stesso è condizionato solo dal tempo e dalla successione logica, cioè dalla circolarità tra un inizio indeterminato e non conosciuto ed un *télos* mediato e determinato dall' esposizione medesima. Questa circolarità però non esaurisce la ricchezza della realtà e del pensiero concreti (p. 166). Nella realtà, non si può prescindere dallo spazio, e lo spazio è intersoggettività, relazioni tra due soggetti che coesistono. Senza completamento intersoggettivo, nessun pensiero può essere autonomo ed autosufficiente. Dimostrazione e linguaggio sono strumenti intersoggettivi e generici, che fanno appello alla ragione non del singolo, ma di tutto il genere. Il pensiero è superamento dell'individualità e comunicazione tra

io e *tu*, essenza generica (p. 169). Questo intersoggettivismo che Feuerbach delinea ha, nei riguardi di Hegel, lo stesso valore critico dell'analisi sull'unidimensionalità temporale della di lui dialettica. Se infatti la dialettica non può essere soltanto temporale, ma deve anche avere una dimensione spaziale, essa non può nemmeno piú esaurirsi nella mente di un filosofo, o del filosofo in generale, bensí deve trovare una corrispondenza negli uomini che coesistono spazialmente con il pensatore (anche nell'*Abelardo* Feuerbach poneva la esigenza di un tu — la donna amata — esterna al pensatore, con cui questi potesse dialogare onde raggiungere un completamento intersoggettivo). È dunque anche questa, mi sembra, una *correzione* di Hegel, *non un rifiuto globale* della di lui filosofia, quale quello che piú tardi Feuerbach farà. La presenza in questa pagina del 1839 dell'*io* e del *tu* non significa affatto che siano già compiuti i termini antropologici che saranno specifici del pensiero feuerbachiano negli anni 1842-1843. Anche qui del resto Feuerbach poteva aver presente pagine hegeliane piú *concrete* da opporre ad altre piú *astratte* (cioè prive di spazialità). L'uso del termine e del concetto di *Gattung* è mutuato da Hegel, che l'usò proprio come legame intersoggettivo tra gli uomini, ad es. nella dialettica del « mondo etico » e dell'« azione etica » (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia...*, II, pp. 7 sgg.). Avanzando l'esigenza dell'io-tu come essenza generica ed intersoggettiva non si tagliano le radici speculative di quella dialettica hegeliana, ma si rimprovera a questa una mancanza di concretezza che, a questo stadio dello sviluppo feuerbachiano (ché piú tardi sarà diverso), è in ultima analisi *solo* una mancanza di spazialità. Anche nella definizione e nello studio dell'intersoggettività, Hegel commetterebbe l' errore di dare una definizione esclusivamente temporale, mentre invece per Feuerbach il *mio* pensiero è vero solo se trova una conferma nel *tuo* pensiero conspaziale. La dimostrazione è dunque un rapporto spaziale tra il *mio* ed il *tuo* pensiero, e le parole sono il mezzo con cui questo rapporto si istituisce, e non possono essere assolutizzate (pp. 169-170). Un sistema della ragione quale quello hegeliano è dunque la piú compiuta forma d'esposizione del pensiero, ma non ne è la sostanza. Il filosofo sistematico è un artista della ragione, e la successione dei sistemi è la pinacoteca della stessa. I quadri hegeliani sono, questo sí, i piú belli ed i piú perfetti, ed il loro autore è il massimo sistematico della storia del pensiero; ma, appunto in quanto storicamente determinata dalle proprie *Voraussetzungen*, anche questa filosofia va sviluppata dialetticamente, tolta dall'impaccio del suo errore storico (pp. 174-175), che a giudizio di Feuerbach consiste nell'aver essa scambiato, sotto la suggestione della dimensione temporale, la forma (esposizione sistematica) della ragione con la sostanza della stessa (che è intersoggettiva e spaziale).

Da queste critiche che muove ad Hegel, risulta però anche inconte-

stabilmente che Feuerbach non dubita affatto essere la ragione la sostanza della realtà, cosicché quando dichiara che Hegel, a causa di quell'errore, ha assunto l'empiricità del reale nell'ambito della forma dell'esposizione sistematica, impregnando il proprio filosofare d'empirismo 'speculativo' (ad es. nella deduzione logica del maggiorascato, presentato come razionale e necessario), il nostro autore non vuole affatto dimostrare che in realtà è la ragione ad essere un predicato del reale (come vorrà invece dalle *Tesi* in avanti) e che lo sforzo razionale di Hegel ha da essere « capovolto ». È dunque una riforma, non un rifiuto globale del metodo hegeliano, ciò che Feuerbach propone.

Questa mia convinzione, che nel presente saggio di critica ad Hegel non vi sia un rifiuto radicale del metodo hegeliano, non è spinta, ovviamente, sino a sostenere che esso non sia già profondamente impregnato di temi ed argomentazioni che ora sono ancora nell'ambito del sistema (sono, cioè, proprie del giovane hegelismo), ma che tuttavia, sviluppate, porteranno ad una rottura irreparabile con l'antico maestro. La stessa discussione intorno alla spazialità comporta una maggiore esigenza empirica, come risulta dalla critica mossa al concetto hegeliano di *quiete* (« *Ruhe* »). Per Hegel, il divenire è mancanza di quiete, l'inquieta unità di essere e nulla. Ebbene, commenta Feuerbach, qui si anticipano e presuppongono aprioristicamente intorno all' essere concetti generali che non vengono assolutamente dimostrati. L' astrazione della logica hegeliana contraddice cosí *l'intelletto,* che *si fonda sui sensi.* È questo uno spunto indubbiamente sensistico, che però non va avulso dal contesto e che, inserito in esso, sostanzialmente non differisce né si distingue dall'esigenza, già esposta, d'una concretezza spaziale. Ciò che a Feuerbach preme, non è (ancora) anteporre i sensi alla ragione, né rivendicare un valore razionale ai sensi *in quanto tali* (posizione che sarà propria del suo sensismo antropologico), bensí intendere la filosofia come uno strumento razionale adeguato al compito di render conto della ricchezza del reale. Da questo accenno al *Verstand* (e non direttamente ai sensi) l'autore deduce infatti non la priorità del sensibile, bensí l'esigenza di concretare il razionalismo temporale, assumendo nei confronti di Hegel la stessa posizione che questi aveva assunto nei confronti di Fichte: come quegli aveva rimproverato a questi che l'*io puro* non è piú *io,* cosí Feuerbach a lui che anche l'*essere puro* non è piú *essere* (p. 178). È quest'esigenza di sviluppo dialettico (*Entwicklung*; sempre la stessa categoria nata dalla ricerca storiografica feuerbachiana) che conduce Feuerbach alla filosofia genetico critica. Come potrebbe infatti, osserva, essere assoluta e compiuta una filosofia che contraddice le esigenze del *Verstand*? Il pensiero può bensí, come nella *Logica* hegeliana, dimostrarsi uguale a sé, ma ciò non ne dimostra la verità compiuta, poiché *la dialettica non è un monologo della speculazione con se stessa, bensí un dia-*

logo della ragione con la realtà spaziale dell'empiria (p. 180). S'impone quindi un superamento storico dell'idealismo hegeliano ed una filosofia che sappia render ragione della complessità spazio temporale (p. 180); s'impone il superamento delle *Voraussetzungen* che condizionarono Hegel e Fichte: sia l'uno sia l'altro, vittime di questo condizionamento, accettarono dogmaticamente l'esistenza d'un assoluto, e ciò impedí loro d'entrare in vero contatto con la realtà. Il cammino della filosofia hegeliana si muove solo *apparentemente* tra opposti: tutte le opposizioni che essa affronta e risolve sono illusorie, non uscendo mai Hegel dalla dimensione esclusivamente temporale, cosicché contro di essa può ritorcersi la critica mossa nella *Fenomenologia* alla morale kantiana: l'opposizione è una « *Verstellung* » (p. 181).

Riappare qui il ruolo importantissimo svolto nella sinistra dalla *Fenomenologia*: è soprattutto con quest'opera che Feuerbach avverte il bisogno di fare i conti, scrivendo che essa ignora l'esistenza d'una realtà opposta al pensiero e da mediarsi da parte di questo. La dialettica del *qui* e dell'*ora*, ad es., giunge alla conclusione che l'immediatezza sensibile, essendo mutevole, è ineffabile (cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia*, I, pp. 83-85). Ma forse che ciò dimostra la non esistenza del finito? Qualora si ammettesse, con Hegel, che ciò che esiste è solo l'universale logico, sí; ma per chi s'attenga ai sensi, no. Se mio fratello si chiama Giovanni, e molti altri si chiamano come lui, ne consegue forse che non esistono né mio fratello né gli altri Giovanni, bensí solo la « giovannità » (p. 185)? Evidentemente no! Non è quindi la coscienza sensibile ad essere annientata dalla dialettica fenomenologica, ma il linguaggio inteso come entità assoluta, non riferito alla conspazialità dei molti Giovanni. La prima parte della *Fenomenologia* altro non è quindi se non un sofisma (pp. 185-186). Se alle mie sensazioni viene a mancare un *questo* oggettivo, al suo posto apparirà un altro *questo*, altrettanto oggettivo. Il *qui* fenomenologico non è quindi un qui reale, e se Hegel dice che avendo un *qui* di fronte (ad es. un albero), volgendogli la schiena l'annullo come verità sensibile, dimentica che in realtà quell'albero continua ad occupare uno spazio reale dietro alla mia schiena. Hegel confuta dunque solo il *qui* del linguaggio, non il *qui* della realtà.

Feuerbach rifiuta ancor piú decisamente la filosofia schellinghiana, e questo in un modo che aiuta ad intendere quanto egli fosse ancora legato all'hegelismo, ed a non sopravvalutare, estrapolandole dal contesto, le affermazioni antispeculative sopra esposte. Nella filosofia della natura Schelling non ha inteso il filosofare come mediazione tra realtà e pensiero, bensí ha senz'altro considerato la realtà come rappresentazione oggettivata del pensiero, come dimostrazione *a posteriori* dell' idealismo fichtiano (pp. 188-189). Anche il tentativo che questo filosofo ha compiuto di superare il dualismo tra spirito e natura mediante la filosofia

dell'identità assoluta, è fallito. La filosofia assoluta (schellinghiana) eleva infatti il predicato della filosofia fichtiana (l'io è *assoluto*) e quello della filosofia della natura (la natura è *assoluta*) ad un unico soggetto, del quale predicare poi quelli che per dette filosofie erano i soggetti (l'assoluto è *io e natura*) (p. 190). Ma quest'assoluto soggetto-oggetto non rappresenta affatto un superamento del dualismo tra spirito e natura, che, sia l'uno sia l'altra, appaiono solo come aggiunte del tutto estrinseche al concetto dell'assoluto. L'identità di soggetto ed oggetto che la filosofia schellinghiana pretende dimostrare è quindi solo un *vacuum* verbale: la sintesi operata dalla filosofia dell'identità d'ispirazione hegeliana è puramente formale, poiché se, ad es., scelgo di conoscere l'assoluto attraverso la filosofia della natura, quindi partendo dalla natura, altro non faccio che ripercorrere a ritroso il mutamento dei rapporti di predicazione sopra attuato, cosicché l'assoluto torna ad essere un vacuo predicato e la natura un soggetto non determinato (la natura è *assoluta*). Concludendo: l'assoluto di Schelling è solo un *nihil negativum*, incompatibile con una determinazione concreta (pp. 191-192).

Questa critica della filosofia schellinghiana è di grande interesse, perché da un lato rivela come Feuerbach si avvalga dell'impostazione hegeliana (riducendo l'identificazione di soggetto ed oggetto che il filosofo aveva preteso attuare ad un *nihil negativum* che riecheggia l'espressione e l'impostazione hegeliane della notte in cui tutte le vacche sono nere), dall'altro mostra come Feuerbach giunga a quella formulazione seguendo una via propria (l'analisi dei rapporti di predicazione); usando cioè di uno strumento critico che fra non molto sarà assai affilato, tanto da potere essere volto contro la stessa filosofia hegeliana. Tutto sta però ad indicare che, nonostante il titolo del saggio, queste pagine non costituiscono ancora una critica *radicale* della filosofia hegeliana. La grande ammirazione che Feuerbach ancora nutre per l'antico maestro è confermata dalla collocazione che, in questo breve schizzo interpretativo della filosofia moderna, gli attribuisce appetto di Fichte e di Schelling: costoro avrebbero avuto due metodi filosofici sostanzialmente uguali (pp. 192-193), e manifestato un'uguale unilateralità nei rapporti di predicazione ed un'uguale pretesa d'identificare strettamente ed immediatamente essere e pensiero, sopprimendo lo scetticismo critico che deriva dall'accettazione d'una differenza tra questi due termini. Fu in quest'ambiente, rileva Feuerbach, che Hegel cominciò a filosofare, quale amico tra amici, ma subito egli apparve come l'unico sobrio tra ubriachi: con Hegel l'unità, sino ad allora solo postulata, tra essere e pensiero assunse valore razionale, poiché egli soltanto rivalutò il principio della differenza, che Fichte e Schelling avevano acriticamente soppresso, ed attribuí ad esso dignità metafisica fondamentale mediante il concetto di *negatività* (p. 193).

Tuttavia, ed è questo il punto preciso in cui s'inserisce la *Entwicklung* feuerbachiana, in Hegel la differenza è rimasta circoscritta nell'ambito temporale, cioè carente di spazialità. Ingannato dall'univocità della propria dialettica, il filosofo riduce tra l'altro la differenza empirica a mero predicato del pensiero. L'aspetto formale, sistematico ed espositivo, diventa essenziale, mentre quello critico razionale resta a mezza via. La filosofia di Hegel è dunque sí *critica*, ma non *genetico critica*, non rende ragione dell'opposto, della realtà spaziale della natura (p. 194). Non basta, ad es., parlare del nulla, occorre anche mostrarne l'origine genetica: il dualismo tra genere ed individuo. Il genere è indifferenza nei confronti del singolo individuo, che può però esser cosciente di ciò e superare il proprio essere immediato, raggiungendo la conoscenza del genere nell'indifferenza del nulla (pp. 201-202). Questa è l'origine vera, cioè indagata con il metodo genetico critico, del concetto di nulla, che ha quindi anche una realtà spaziale (la coesistenza dell'individuo e del genere) e non è mero pensato. Quest'esempio di « correzione » della filosofia hegeliana permette d'intendere appieno, mi pare, in qual misura Feuerbach non la respinga *in toto*, bensí la riformi soltanto, sviluppandola con la categoria della *Entwicklung*. Se è ben vero, dunque, che in questo sviluppo dialettico Feuerbach affronta temi che, dopo un'ulteriore maturazione, lo porteranno a rovesciare radicalmente la filosofia hegeliana, tuttavia da un'analisi complessiva, che eviti d'isolare alcune affermazioni particolari (ad es. che la filosofia hegeliana sia una « mistica razionale », espressione che riapparirà nelle *Tesi* e nei *Principî*, p. 195), si può escludere, a mio avviso, che quegli sviluppi siano già compiuti sin d'ora. Ovviamente se si volessero sviscerare alcune delle critiche feuerbachiane da un punto di vista strettamente teoretico si potrebbe sostenere che, ad es., lo sforzo per introdurre la spazialità nel metodo hegeliano comporta, se sviluppato appieno, un rifiuto globale dell'hegelismo. Ma l'interesse storiografico sta proprio in questo: che Feuerbach sta solo iniziando a trarre quelle conseguenze.

Conclusioni radicalmente antihegeliane saranno sviluppate solo negli anni successivi; le premesse che qui vengono espresse, sono invece ancora radicate in un atteggiamento giovane hegeliano. Ché qualora s'interpretasse questo saggio come già decisamente antihegeliano, tra il 1839 ed il 1843 non si troverebbe che una monotona ripetizione degli stessi temi, ed il significato del complesso distacco da Hegel, sia di Feuerbach sia della sinistra, andrebbe in gran parte perduto.

APPENDICE XV

A proposito delle « fallite » carriere accademiche degli autori della sinistra

Sul problema del mancato inserimento degli autori della sinistra nelle « strutture » del proprio tempo, cioè nei canali accademici della Germania della restaurazione, si è soffermato K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche...* ed. cit. La tesi di Löwith è che, con la filosofia hegeliana, la filosofia classica, cioè la sola che egli consideri filosofia in senso proprio, sia finita, e che l'esperienza filosofica successiva nasca dal « fallimento » della problematica classica. L'autore sul quale ha forse maggiormente approfondito il problema è Feuerbach, sin dal saggio K. LÖWITH, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, sta in « *Logos* », 1928, pp. 323-347. Quivi, paragonando Hegel e Feuerbach, vede nel secondo il rovescio teoretico del primo, cioè il teorico della non filosofia, il dissolutore dell'intersoggettivismo filosofico basato su di una concezione « speculativa » della coscienza. La stessa interpretazione ritrovasi nel volume K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, 1928, ove si esamina l'intersoggettività feuerbachiana dell'io-tu, giungendo, in seguito ad una disamina meramente teoretica della filosofia feuerbachiana, ad affermare che questa è fallita perché: 1) l'io ed il tu sono legati l'uno all'altro in modo troppo atomico, cosicché Feuerbach dimentica la complessità del mondo reale; 2) manca una fenomenologia che mostri il legame che unisce uno all'altro.

Questi due studi costituiscono la base del notissimo *Da Hegel a Nietzsche* ove, alla luce di questa svalutazione teoretica, si assiste ad una svalutazione storica della sinistra nel suo complesso, presentata come la dissolutrice esclusivamente negativa (*destruens*) della filosofia classica. Tutt'i giovani hegeliani sono presentati come epigoni che scompostamente si agitano ma non riescono ad emanciparsi se non negativamente dal classicismo di Hegel e di Goethe. La tesi a mio avviso è semplicistica, poiché sembra del tutto ignorare che i problemi sollevati da questi « epigoni » avevano anche una rispondenza culturale precisa ed importante, nonché credere che tutto sia stato causato da una sorta di com-

plesso psicologico di minorenni che vogliono emanciparsi da un padre troppo intelligente e dispotico. Ciò non toglie che Löwith abbia ragione quando scrive che i giovani hegeliani ebbero spesso pretese sproporzionate ai loro mezzi intellettuali e culturali (si è insistito sulla loro pretesa di scavalcare sempre l'ultimo autore di grido, in modo da costituire la punta di diamante dello sviluppo della filosofia da Talete in poi) e che spesso ridussero la dialettica concettuale hegeliana ad un semplice strumento retorico di stile (p. 118). Ma non dimentichiamo che tra i giovani hegeliani troviamo non solo B. Bauer, ma anche Marx, del quale non si può certo dire che fosse un retore della filosofia e della cultura. Altrettanto assurdo è accomunare Feuerbach, Ruge, Marx, B. Bauer, Hess Stirner etc. nell'unica qualifica di « ' intellettuali sviati ', esistenze fallite » (p. 118). Lasciamo da canto Marx, nei confronti del quale l'accusa è decisamente grottesca, e fa il paio con quella che al fondatore del socialismo scientifico muoveva sua madre, che meglio sarebbe stato accumulare un capitale anziché scriverci un libro sopra; perché mai dovremmo considerare un fallito Ruge, che operò a lungo quale elemento catalizzatore di tutta la sinistra, e fu il principale animatore di periodici che restano fondamentali nella storia del pensiero? Perché Feuerbach, che in essa rappresenta ancora oggi qualche cosa di nuovo, di originale e d'importante? Perché Strauss? Pare quasi che per Löwith siano da considerare falliti perché non giunsero all'ambíto grado di ordinario di filosofia o teologia! Allora sono falliti anche Rousseau, Hume, Spinoza e molti altri, ed i piú falliti fra tutti sono Socrate e Bruno. Quanto al fatto che essi espressero « giornalisticamente le loro conoscenze erudite » (p. 118), non furono i primi a farlo (a meno di non volere escludere gli illuministi dalla storia del pensiero), e inoltre ciò rappresentò un fatto culturale di primissima importanza.

Tanto piú strano quindi, dopo questa interpretazione teoretica trasferita in sede storiografica, che Löwith accetti, piú o meno tacitamente, alcuni elementi dell'analisi critica che della sinistra diedero Marx ed Engels, e scriva che la sinistra rappresentava anche il tentativo di pensare problemi nuovi all'interno di un'epoca nuova, profondamente diversa dal « sistema dei bisogni » qual era all'inizio del XIX secolo, quando, quale professore ordinario di filosofia (è forse inopportuno rammentare qui che anche Hegel... giunse in cattedra molto tardi?), insegnava e scriveva Hegel. Ciò non toglie che quella di Löwith resti un'interpretazione che procede su di una falsariga teoretica a netto carattere spiritualista, cosicché anch'egli cade in un uso della dialettica simile a quello che rimproverava agli epigoni della sinistra:

> « La crisi della filosofia hegeliana si può dividere in tre fasi: Feuerbach e Ruge cercarono di *trasformare* la filosofia di Hegel secondo lo spirito di un'epoca diversa; B. Bauer e Stirner fecero in genere *mo-*

rire la filosofia in un criticismo radicale e nel nichilismo; Marx e Kierkegaard trassero conseguenze estreme dalla situazione mutata: Marx distrusse il mondo borghese capitalistico e Kierkegaard quello borghese cristiano » (p. 125).

Nulla di nuovo il Löwith aggiunge nell'introduzione alla seconda riedizione delle opere feuerbachiane presso Fromman di Stoccarda (cfr. K. LÖWITH, *Einleitung zu ' Sämtlichen Werken '*, in L. FEUERBACH, *S. W.* 2^2, I, pp. VII-XXXV), nonché nella *Nota* proposta alla silloge (fatta con i criteri storiografici di cui si è detto) *La sinistra hegeliana*, ed. cit., pp. 479-513. Sulla tesi storiografica ed i criteri antologici del Löwith cfr. anche P. ROSSI, *Sulla sinistra hegeliana*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1961, III, pp. 327-330, ove si legge, a proposito delle succitate dicotomie tra gli autori della sinistra:

« In realtà sarebbe difficile sostenere che Löwith si sia mai preoccupato di considerare *con occhio storico* queste posizioni. Egli non si è mai rivolto a indagare nelle sue componenti effettive quella crisi (che non è certo solo ' filosofica ') dalla quale trassero alimento il pensiero di Marx e quello di Kierkegaard. Ha preferito tradurla integralmente in termini puramente ideali e speculativi, risolverla sul piano della teoresi e delle idee » (p. 328).

Quella sorta di « processo alle intenzioni », per cui si riconduceva la polemica anti accademica ed anti speculativa della sinistra al mancato inserimento accademico, non era cosa nuova; l'aveva già fatto K. ROSENKRANZ, *Hegel, der Facultätsphilosoph und L. Feuerbach, der Menschheitsphilosoph*, in *Studien*, parte V, serie III, Leipzig, 1848, pp. 325-335, insinuando che la polemica anti accademica feuerbachiana fosse da ricondursi ad altro « *pàthos* » che non quello scientifico (la mancata carriera) e difendendo le istituzioni universitarie contro la filosofia giornalistica (qui la botta è agli « Annali » di Ruge, con il quale nel frattempo Rosenkranz aveva rotto).

APPENDICE XVI

Accuse anti hegeliane di J. Görres

Un esempio clamoroso di accusa ad Hegel d'essere un blasfemo e maestro d'una generazione di blasfemi troviamo in J. GÖRRES, *Athanasius* (Regensburg, 1838), violentissimo libello in difesa dell'arcivescovo di Colonia, arrestato dalle autorità prussiane sotto l'accusa di essersi abbandonato ad attività sovversive (si era opposto alla legislazione prussiana sui matrimoni tra coniugi aventi confessioni diverse, all'episcopalismo che Federico Guglielmo III voleva introdurre nel regno tedesco e agli ordinamenti accademici dell'università di Bonn, dove era largamente diffusa l'« eresia » hermesiana, interpretazione hegelianeggiante ed immanentistica del cattolicesimo condannata dal papato). L'arresto ebbe luogo il 20 novembre 1837, e l'*Athanasius* uscí nel gennaio successivo, provocando grandissimo scalpore: entro lo stesso 1838 ne vennero fatte ben quattro edizioni, oltre ad un volumetto a parte che conteneva esclusivamente le prefazioni delle prime tre e l'epilogo della quarta: J. GÖRRES, *Vorreden und Epilog zum Athanasius. Auf vielfaches Verlangen für die Besitzer der ersten, zweiten und dritten Auflage besonders abgedruckt* (Regensburg, 1838). Si tenga inoltre presente che Görres era stato tra i massimi esponenti del *Freiheitskrieg*, e che la sua conversione al cattolicesimo aveva destato sensazione (significativamente si era trasferito a Monaco di Baviera), e si vedrà che le accuse ch'egli muoveva ad Hegel, anche se filosoficamente claudicanti, ebbero enorme importanza nel qualificare l'hegelismo, a volte suo malgrado, come forza d'opposizione. Anche perché la polemica Görres-Leo generò ben presto, come si è visto, una polemica Leo-Ruge, che non opponeva piú cattolici a protestanti, ma protestanti liberali a protestanti conservatori. La prefazione alla prima edizione dell'opera di Görres reca la data « Monaco, fine di gennaio 1838 » (*Athanasius*, p. IV); essa reca un attacco violentissimo al governo prussiano, dichiarandovisi che gli atti da questo perpetrati contro le gerarchie cattoliche sono illegali e basati sulla bruta forza. Görres osserva anche che il fatto che atti illegali siano commessi da un governo ' legittimo ' è particolarmente grave, poiché costituisce

un invito diretto alla rivoluzione, che altro non attende se non un rallentamento della vigilanza governativa per dilagare ancora una volta. Solo la rivoluzione sarebbe infatti beneficiaria d'una lotta tra trono ed altare, e la stessa divisione dei poteri tra stato e chiesa altro non è che un'astuzia della rivoluzione, che spera meglio sconfiggere i nemici affrontandoli divisi (p. 22). La fonte della rivoluzione è per Görres principalmente il *razionalismo*, che riuscí a convincere lo stato ad essere nemico della chiesa. L'equilibrio dell'*essere* restò in tal modo turbato, e da questo turbamento nacque il 1789. Questa concezione dell'*essere come equilibrio* è d'indubbia origine schellinghiana, come risulta chiaramente dal passo in cui, dopo aver affermato che il *Dasein* (essere) ignora, nella sua concreta e « viva » realtà, le contrapposizioni « astratte » del razionalismo d'origine illuministica (ad es. la contrapposizione tra stato e chiesa), Görres cosí sistematizza:

> « Esso (il *Dasein*) è invece, attraverso tutte le regioni della realtà, di natura tale, che le opposizioni si compenetrano vicendevolmente, si allacciano, addolciscono e moderano in molteplici rapporti, ove poi, anziché un unico radicale contrasto, si sviluppa l'intera pienezza di azioni e reazioni tra di loro intrecciate, nel cui gioco si estrinseca tutta la vita, nel proprio fecondante scorrere » (p. 23).

Come si vede, oltre all'odio per il razionalismo c'è anche il rifiuto radicale d'una dialettica che proceda per contrapposizioni effettive, sostanziali (quale era stata definita, proprio contro Schelling, da Hegel nella « prefazione » alla *Fenomenologia*), nonché la netta predilezione per una dialettica in cui le contrapposizioni siano solo apparenti, e comunque non tali da mettere in questione l'identità assoluta del *Dasein*.

Oltre al richiamo a Schelling, in Görres si trova anche quello, tipico del romanticismo nato dal *Freiheitskrieg*, al medio evo germanico e cattolico. Allora, osserva Görres, la peccaminosa natura dell'uomo era tenuta in equilibrio dall'alleanza tra papato ed impero, equilibrio che sciaguratamente venne meno quando nacque il protestantesimo, fonte prima di tutti i mali. Una visione di filosofia della storia, questa görresiana, nettamente opposta a quella espressa da Heine, dagli « Annali di Halle » e da tutto l'hegelismo (contro la filosofia della storia hegeliana, cfr. anche J. GÖRRES, *Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgschichte. Drei Vorträge, gehalten an der Ludwig-Maximilian Universität zu München*, Breslau, 1830). Il 1789, che sanzionò anche sul piano politico la dilacerazione del *Dasein* che Lutero aveva attuato in campo religioso, dilacerazione che ha ora lasciato dietro di sé due partiti entrambi « unilaterali » (vale a dire « astratti », separati dalla vera linfa vitale, che sarebbe unitaria) e molto diffusi in Prussia, soprattutto tra la burocrazia: uno è il partito di coloro che vorrebbero la netta e definitiva separazione tra stato e chiesa, mentre l'altro ne propugna l'identifica-

zione assoluta, a discapito dell'autonomia dottrinaria e canonica della chiesa cattolica. Queste due « unilateralità » sono da Görres paragonate alle eresie monofisista e nestoriana, dal che consegue che gli uni e gli altri sono per lui fuori dal medievale equilibrio del *Dasein*. Tra i primissimi *Beamten* (burocrati) prussiani nemici dell'equilibrio e quindi della chiesa, Görres annovera Hegel, cui rimprovera d'aver insultato i cinque milioni di cattolici tedeschi, irridendo al dogma della trinità. Da questi e dagli altri attacchi consimili fatti alla chiesa cattolica dai nemici dell'equilibrio del *Dasein* si sprigiona il veleno mortifero che ha intossicato lo stesso governo prussiano, offuscandogli la vista al punto da non permettergli di rendersi conto che attaccando la chiesa cattolica si attacca il cristianesimo, e quindi si mina la base stessa del legittimismo, poiché s'incita la rivoluzione a scatenarsi ancora una volta.

Hegel appare insomma a Görres come il massimo esponente culturale dei *Beamten* anticristiani, atei, panteisti, legati al razionalismo, avversari della chiesa cattolica e sostenitori della perniciosa teoria della netta separazione tra stato e chiesa, teorizzatori d'una filosofia della storia basata su opposizioni dialettiche radicali. Accuse queste che, come sappiamo, saranno riprese da Leo contro gli « *Hegelingen* » e da Hengstenberg contro tutta la teologia e filosofia hegeliane. Che Görres avesse di mira soprattutto Hegel appare dal sarcastico « credo » che egli propone alla teologia protestante di far proprio:

> « Credo in Dio padre, *puro essere* ed al tempo stesso *puro nulla*, i quali, in quanto scomparsi l'uno nell'altro, nel *divenire* come *natura* si sono manifestati nella loro estrinsecità nella forma dell'*essere altro*, e cosí nella loro inquieta unità hanno portato alla luce, nell'*essere*, cielo e terra. Credo inoltre in Gesú Cristo, suo figlio unigenito, l'*essere originario*, l'*assoluta unità dell'essere in sé* e *per sé*, generato dal totale ritorno dell'essere in se stesso e nato, quale *spirito* del genere umano dell'evo moderno, dall'essere dell'evo antico, attraverso la completa risoluzione della contraddittorietà; il quale Gesú Cristo, in quanto trapassato nella soggettività del concetto, venne concepito dallo Spirito santo, ma nacque da Maria, l'antico mondo virginale... » (J. GÖRRES, « prefazione » alla seconda ed. in *Vorreden und Epilog...*, pp. VII-VIII);

mi sembra inutile citare oltre questo « credo » per mostrare che si tratta d'un sarcasma soprattutto antihegeliano. La prevalenza della componente antihegeliana era anche dettata da dati di fatto ben precisi: 1) chi aveva agito contro l'arcivescovo di Colonia era stato il regno in cui Hegel aveva insegnato, e nel quale il ministro del culto e dell'istruzione, Altenstein, aveva fama d'hegeliano; 2) uno dei punti di frizione tra stato prussiano e arcidiocesi cattolica di Colonia erano state le pretese di quest'ultima d'impedire, in dispregio della stessa legislazione universitaria successiva

agli accordi di Karlsbad, l'insegnamento dell'hegelismo hermesiano, largamente presente nella facoltà di teologia cattolica di Bonn.

Per il giudizio che Hegel dava di Görres, cfr. la sua recensione a J. GÖRRES, *Über Grundlage...*, in « Annali berlinesi », 1831, nn. 55-58 (trattasi dell'ultima recensione di Hegel), ora in *Berliner Schriften*, ed. cit., pp. 422-447; le teorie di Görres sulla suddivisione (d'ispirazione certo schellinghiana) della storia del mondo sono aspramente criticate da Hegel. A proposito di questa recensione, M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, ed. cit., I, p. 34, osserva che essa fa pensare che l'atteggiamento di Hegel verso l'opera storiografica di Strauss non sarebbe forse stato del tutto negativo, se l'avesse conosciuta. Strauss invece su questo era assai piú scettico (si veda cap. V di questo studio, nota n. 73).

APPENDICE XVII

La radicalizzazione di Bruno Bauer e la sua espulsione dall'università

Anche di Bruno Bauer possiamo seguire la radicalizzazione parallela al mancato inserimento accademico (ricordo però che, a mio giudizio, sarebbe errato voler istituire tra i due fenomeni un meccanico rapporto di causa ed effetto). Trovatosi, appena giunto a Bonn, in un ambiente ostile, Bauer (mentre sta lavorando all'edizione di G. W. F. HEGEL, *Philosophie der Religion*²) scrive al fratello che nella città renana, « dove per la prima volta sono gettato in un mondo estraneo..., d'un colpo ho portato, interiormente, la mia posizione a netta radicalità; ad una radicalità che è diametralmente opposta al resto delle mie premesse, quali erano fino ad ora. Accanto ai miei altri lavori, la seconda edizione della *Filosofia della religione*, in completo silenzio comincio ad elaborare il libro su Giovanni » (*Briefwechsel zwischen B. Bauer und E. Bauer...*, lettera del 4 novembre 1839, p. 12). Evidentemente l'opera alla quale l'autore allude è la *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, e le premesse alle quali si oppone sono quelle della deduzione speculativa della lettera del testo evangelico, premesse che abbiamo visto operanti nella critica all'opera straussiana. Che Bauer lavorasse in questa direzione è confermato dal corso che annunciò durante il *Sommer-Semester* 1840: « *evang. Joannis critica ratione interpretabitur* »; corso che già prima d'essere iniziato, nella sua formulazione tedesca (sull'annuario accademico i corsi venivano annunciati sia in latino sia in volgare) aveva provocato l'intervento della facoltà, che l'aveva pregato d'addolcire la crudezza del titolo iniziale: *Kritik des vierten Evangelium* (cfr. *ibid.*, lettera ad Edgar del 30 novembre 1839, pp. 17-18; l'episodio è anche riferito nel carteggio baueriano con Marx, in *M.E.G.A.*, I, I², pp. 233-235, lettera dell'11 dicembre 1839). L'ambiente gli diveniva frattanto sempre piú ostile, al punto che gli studenti futuri ecclesiastici si proponevano di non andarlo a sentire perché era « hegeliano ». A quest'ostilità, dal suo canto, Bauer risponde nel modo che abbiamo visto consueto a tutta la sinistra, cioè radicaliz-

zando vieppiú le proprie posizioni; nella citata lettera a Marx, scrive infatti: « ma io picchierò forte, e suonerò tanto forte la campana a martello della critica, che si accorrerà già per lo spavento » (*ibid.*, p. 234).

Tra i professori di teologia di Bonn, il piú ostile gli era Sack, che tra l'altro era cognato del futuro ministro Eichhorn, e sarà in primo piano nella questione del ritiro della docenza al teologo eterodosso. Frattanto si stavano logorando anche i rapporti con Marheineke (cfr. *Briefwechsel zwischen B. Bauer und E. Bauer...*, lettera di Edgar del 29 dicembre 1839, ove s'annuncia con soddisfazione che il numero degli allievi di Marheineke sta diminuendo sempre piú). Edgar riferisce anche al fratello che si va diffondendo la sensazione che gli hegeliani non sarebbero piú andati in cattedra facilmente, e si esprime con molta simpatia per l'organo d'opposizione hegeliana, gli « Annali di Halle » (p. 24). Infine, gli annuncia il proposito di lasciare la teologia per la storia.

Confrontando queste posizioni con quelle dell'inizio del 1840, vediamo che il nostro si è ancora piú radicalizzato: incita ad es. Marx ad addottorarsi rapidamente, ed a raggiungerlo a Bonn per scatenare insieme l'offensiva filosofica, e tutto ciò con termini apocalittici: « L'epoca diviene sempre piú tremenda e piú bella » (lettera dell'1 marzo 1840, in *M.E.G.A.*, I, I[2], p. 237); la Prussia, ove s'affrontano protestantesimo, cattolicesimo, stato poliziesco e filosofia gli pare come il centro universale di questa catastrofe.

Usciva poco dopo *Philosophie der Religion*[2], e Bruno (*Briefwechsel zwischen...*, lettera del 15 marzo 1840) scrive che vi sia chi la giudica « piú a destra » della prima edizione, curata da Marheineke soltanto, e protesta che queste distinzioni in destra e sinistra sono sciocche, e tuttavia aggiungendo: « Quella gente avrebbe potuto dire che io abbia elaborato la nuova edizione nell'interesse dell'ala sinistra; ma la sola cosa giusta è unicamente questa: che ho condotto a compimento il lavoro con una radicale e profonda indifferenza, cioè senza nessun pratico interesse di scuola » (p. 49). Chi desiderasse una prima traccia delle varianti tra la prima e la seconda edizione del testo hegeliano, varianti che sono ovviamente illuminanti dell'intervento di Bauer come curatore dell'opera, cfr. la recensione che a *Philosophie der Religion*[2] fece E. ZELLER sugli « Annali di Halle », dal n. 50, 27 febbraio 1841, pp. 197-199, al n. 55, 5 marzo 1841, pp. 217-220.

Nella citata lettera del 15 marzo Bruno annuncia al fratello che ormai le barriere che a Berlino gli facevano da schermo in un giudizio sulla sinistra sono cadute, e di aver terminato la *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes.* Si noti che da quando aveva annunciato che si accingeva a comporre quell'opera sono passati solo quattro mesi. Una prova di piú di quel consueto carattere di estrema rapidità

di produzione culturale proprio di questi anni di crisi della scuola hegeliana: ho scritto quest'opera, annuncia infatti Bruno, tutta d'un fiato, contemporaneamente al lavoro per *Philosophie der Religion*[2] (pp. 50-51). In questa stessa lettera, dichiara: « Non chiederò elemosine al ministro... Presto manderò il mio *ultimatum* » (p. 52). Il 31 marzo scrive ad Edgar d'aver inviata una lettera « decisiva », ed annuncia prossimo il momento della rottura con il mondo teologico (p. 59). La sua attesa per l'imminente catastrofe apocalittica si fa sempre piú acuta, ed il 5 aprile 1840 scrive a Marx:

> « La catastrofe diventa tremenda e deve diventare grande, e vorrei quasi dire che sarà piú grande e piú immane di quanto fu quella con cui è entrato nel mondo il cristianesimo» (in *M.E.G.A.*, I, I[2], p. 241).

Poco dopo (lettera dell'8 maggio 1840 al fratello, in *Briefwechsel zwischen...*) annuncia che entro il mese di giugno — in realtà finirà in luglio — conta di portare a termine *Die evangelische Landeskirche...* (p. 73). Una settimana dopo sarebbe morto Altenstein (14 maggio): come si vede, come già per Ruge, Strauss, Feuerbach, Märklin e altri, non vi fu bisogno della morte di Altenstein (che precedette di appena un mese quella del re) perché i rapporti con il sistema costituito si deteriorassero. Ciò non toglie che i cambiamenti al ministero ed al trono abbiano avuto una grande influenza: il 19 maggio Edgar scriveva da Berlino:

> « Altenstein è morto, il re è ammalato. Sotto il principe ereditario le cose cambieranno, non foss'altro perché si diventerà piú decisi contro l'hegelismo, che sino ad ora è concepito come la manifestazione piú alta ed ultima della scienza » (p. 76).

Nella stessa lettera s'annuncia anche l'uscita del libro di F. KÖPPEN, *Friedrich der Grosse...*, che, come ho accennato, costituiva un indizio importante del mutamento in atto nel clima culturale, e del rinascente richiamo alla *Aufklärung*. Già il 21 giugno Bruno Bauer, certo dell'ostilità del nuovo ministro, annuncia il proposito di lasciare entro l'anno la carriera accademica, onde dedicarsi (come anni prima aveva fatto con tanta fortuna Strauss) all'attività letteraria (pp. 87-88). Frattanto la situazione economica del giovane teologo hegeliano in crisi continuava ad essere sommamente critica. Interiormente la rottura non doveva però essere del tutto consumata, tanto che il 3 luglio annunciava al fratello che nell'opuscolo che veniva preparando, *Die evangelische Kirche...*, avrebbe modificato di proposito anche il proprio stile, per essere certo di conservare l'anonimo. Ma parallelamente, e rapidissima, proseguiva la radicalizzazione: il 7 agosto 1840 Bauer annuncia d'aver preso a lavorare alla *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (p. 104), ma la fine

del 1840 giunse senza ch'egli avesse lasciato l'università, nonostante che nell'autunno Sack e colleghi avessero chiesto al nuovo ministro, Eichhorn, come si è rammentato, il suo allontanamento. Il 10 marzo 1841 l'editore Wigand aveva già in mano la prima parte dell'opera sui sinottici. Ancora una volta, la rapidità di composizione dei giovani hegeliani dimostra di essere sbalorditiva.

Sin d'allora, Bauer era convinto d'aver definitivamente « superato » Strauss e tutti quanti: « Con esso (il primo volume di B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, ed cit.) ho assolutamente compiuto la critica, e l'ho liberata da ogni positività » (lettera del 31 marzo 1841, p. 133 del carteggio citato). Lo stesso parere è espresso da un ANONIMO (che firma « EIN BERLINER »), *Vorläufiges über « B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker »*, in « Annali tedeschi », n. 105, 1° novembre 1841, pp. 417-418, che formula la convinzione che Strauss sia già stato superato dalla critica baueriana. Cfr. anche A. RUGE, *Nachschrift*, in « Annali tedeschi », n. 105, 1° novembre 1841, pp. 418-420. Poi, una nuova circostanza accademica: il 6 maggio 1841 Bruno annuncia al fratello la morte dell'unico professore non schleiermacheriano conservatore di Bonn, Augusti, il solo che l'avesse appoggiato e sostenuto contro Sack; la mia situazione, scrive, si farà sempre piú pesante (carteggio cit., pp. 135-138). Frattanto usciva un'opera che accomunava Bauer e gli « Annali di Halle »: K. H. SACK, *Über das Geschichtliche im A. T. Ein Sendschreiben. Mit einem Vorwort über die neueste Polemik der Hall. Jahrb.*, Bonn, 1841. In realtà, risulta che allora Bauer era già ad un punto di radicalizzazione tale, che pensava di fondare, insieme a Marx, una nuova rivista, che facesse « meglio » degli « Annali » di Ruge (cfr. *M.E.G.A.*, I, I^2, pp. 246-247, lettera del 28 marzo 1841; vi si legge tra l'altro: « Il terrorismo della vera teoria deve far piazza pulita »). Frattanto però Bauer entrava in rapporti sempre piú stretti con lo stesso Ruge, giacché in attesa della propria rivista era nei suoi « Annali » che trovava il difensore piú convinto delle proprie posizioni attuali. Vi sono a questo proposito le citate lettere di Bauer a Ruge, rimaste inedite, e di cui dà un resoconto G. A. v. DEN BERG v. EYSINGA, *Bruno Bauer in Bonn*, ed. cit., pp. 340-341. L'importanza che per Bauer ha una teoria sempre piú radicale appare anche in una lettera del 31 marzo 1841 a Marx: « Oggi la prassi piú potente è la teoria, e noi non possiamo ancora nemmeno predire, in quale grande misura essa diverrà pratica » (*M.E.G.A.*, I, I^2, p. 250).

In attesa d'una rivista propria, si è detto, Bauer si andava appoggiando sempre di piú all'organo di Ruge. L'opera di Sack è del giugno (Bruno ne dà annuncio al fratello il 3 giugno 1841, *Briefwechsel zwischen...*, p. 147), e già nel luglio sull'organo che aveva preso il posto degli « Annali di Halle » appare la replica: A. RUGE, *Der Urapologet*

als Selbstapologet und die Politik der Christlichkeit, in « Annali tedeschi », dal n. 26, 31 luglio 1841, pp. 101-103, al n. 27, 2 agosto 1841, pp. 105-107. Nell'intervallo il nostro autore aveva pubblicato un altro scritto di sinistra, B. BAUER, *Der christliche Staat und unsere Zeit*, ed. cit., apparsa nel giugno 1841 sugli « Annali di Halle ». Frattanto la situazione economica del giovane teologo era sempre disperata, tanto ch'era costretto a vendere libri della propria biblioteca per tirare avanti. Nell'agosto, terminato il secondo volume sui sinottici, l'autore cominciava la stesura della *Posaune...* (apparsa anonima), mentre altri saggi apparivano sugli « Annali » (B. BAUER, « *Kommet und sehet!* », ed. cit., del luglio; B. BAUER (?; apparso anonimo), *Der theologische Cultus des Genius*, ed. cit., del novembre; B. BAUER, *Theologische Schamlosigkeiten*, ed. cit., stesso mese). Tra gli articoli apparsi sull'organo giovane hegeliano a favore di Bauer, da segnalare anche i segg.: δ. φ., recensione a *Die Posaune...*, nel n. 149, 22 dicembre 1841, pp. 594-596. L'anonimo che si cela sotto le due lettere greche sta perfettamente al gioco di B. Bauer di tirare Hegel dalla parte della sinistra col pretesto di difenderlo; la recensione insomma interpreta la *Posaune...* come se veramente fosse opera di un fanatico pietista. Allo stesso gioco sta anche O. WIGAND, l'editore degli « Annali », in un pezzullo senza titolo aggiunto alla *manchette* pubblicitaria della prima edizione dell'operetta baueriana, *manchette* apparsa sugli « Annali tedeschi » n. 120, 18 novembre 1841. Da segnalare anche il saggio di DR. MODUS IN REBUS (Ruge?), *Der Posaunist und das Centrum der Hegelschen Philosophie*, in « Annali tedeschi », dal n. 136, 9 aprile 1842, pp. 542-544, al n. 138, 11 aprile 1842, pp. 549-550.

Nel corso della seconda metà del 1841 si vede chiaramente come Bauer abbia ormai irrevocabilmente deciso di rompere, e faccia di tutto perché la rottura sia la piú catastrofica possibile. Nel dicembre del 1841 inizia quella che sarà la continuazione della *Posaune*: *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst...*, ed cit. (cfr. *Briefwechsel zwischen B. Bauer und E. Bauer...*, p. 159, lettera del 6 dicembre 1841). Egli stesso aveva inoltre inviato in visione al ministro la propria *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, cosicché il 20 agosto 1841 a suo carico venne aperto il procedimento che doveva sboccare nel ritiro della libera docenza. Lo stesso giorno della succitata lettera ad Edgar, 6 dicembre 1841, scrive anche a Ruge (cfr. *M.E.G.A.*, I, I², pp. 263-264), chiedendogli addirittura, visto che la reazione del ministero all'invio delle proprie opere critiche si faceva attendere (o, per meglio dire, non era ancora palese), che trovasse il modo di farlo denunciare pubblicamente come eterodosso dalla « *Leipziger Allgemeine Zeitung* ». Voleva, insomma, che lo scontro fosse violento, sí d'accelerare l'avvento di quella catastrofe apocalittica di cui, come si è visto, era in attesa da tempo.

Il 18 gennaio 1842 Edgar gli scrive da Berlino che gli hegeliani locali (i « vecchi ») sono spaventati del di lui modo di provocare il ministro, e che i saggi inviati per gli « Annali berlinesi » sono stati respinti da Henning, e si trovano ora in mano a Ruge, che li utilizzerà per gli « Annali tedeschi ». Henning respinse anche una recensione a Carriere che Edgar aveva scritto e presentato anonima, e che questi poi rielaborò e pubblicò sull'organo di Ruge (E. BAUER, recensione a M. CARRIERE, *Vom Geist. Schwert- und Handschlag für Franz Baader. Zur Erwiderung seiner Revision der Hegelschen Philosopheme bezüglich auf das Christenthum* (Weilburg, 1841), in « Annali tedeschi », dal n. 37, 14 febbraio 1842, pp. 147-148, al n. 38, 15 febbraio 1842, pp. 151-152). Frattanto la *Posaune*... in Prussia era stata confiscata, mentre già nel gennaio 1842 B. Bauer cominciava a lavorare al suo terzo volume sui sinottici e sul quarto vangelo (quello che avrebbe poi recato il titolo: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*). Il 16 marzo 1842, saputo per certo che la sua espulsione era stata decisa, scrive a Marx, confermando una volta di piú la necessità di fare una rivista ed annunciando che presto avrebbe lasciato Bonn per Berlino (cfr. *M.E.G.A.*, I, I^2, p. 270). Una determinazione a portare il contrasto alle estreme conseguenze è espressa anche in una lettera del 10 febbraio 1842 a Ruge (riportata in G. A. V. DEN BERGH V. EYSINGA, *Bruno Bauer in Bonn*, pp. 364-365). Finalmente, il 24 marzo 1842 scriveva al fratello d'aver lasciato l'università (*Briefwechsel zwischen B. Bauer und E. Bauer*, pp. 176-177). Quest'uscita dall'ateneo precedette di pochissimi giorni una lettera del decano della facoltà (datata 29 marzo 1842) con la quale gli si annunciava l'avvenuta revoca della libera docenza (testo di questa lettera riprodotto *ibid.*, pp. 185-187), nonché una lettera d'analogo tenore del plenipotenziario governativo presso l'ateneo (*ibid.*, pp. 188-189).

Si concludeva cosí il procedimento amministrativo a carico del teologo iniziato l'anno prima dal ministro Eichhorn, dopo che Bauer gli aveva mandato i primi due volumi dell'opera sui sinottici. Eichhorn aveva tentato d'agire conservando una patina di « scientificità », ed anziché procedere direttamente per via amministrativa contro l'eretico ed il sovversivo, aveva mandato a tutte le facoltà teologiche del regno una circolare in cui chiedeva di pronunziarsi su due punti: *a*) quale fosse la posizione di Bauer sul cristianesimo, alla luce dei due primi volumi della *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*; *b*) se fosse opportuno lasciargli la *licentia docendi* di teologia, ch'egli avrebbe potuto far valere nelle facoltà prussiane. Si ripeteva cosí, a distanza di vent'anni, un caso molto simile a quello che aveva visto lo scontro tra Altenstein (ed Hegel) da un lato, ed Eduard Beneke dall'altro. Allora la vittima del ministero era un anti hegeliano, ora è un hegeliano: il parallelo tra i

due casi è un indizio di piú del mutato clima culturale della Berlino degli anni quaranta. Facoltà teologiche prussiane esistevano allora a Breslau, Halle, Berlino, Königsberg, Bonn, Greifswald. Bonn rispose che la soppressione della libera docenza era misura giusta ed opportuna; cosí pure Breslau, ma non all'unanimità; Greifswald restò neutrale: due *pro* e due contro; Halle e Königsberg si dichiararono contrarie a misure repressive contro un docente; Berlino si pronunciò invece a favore del ritiro della libera docenza, salvo Marheineke, che inoltrò al ministro un voto separato chiedendo per il proprio ex allievo una cattedra di filosofia. Eichhorn si trovò quindi in una situazione delicata, viste le incertezze delle facoltà sui provvedimenti da lui ventilati, ma decise di procedere ugualmente: nel marzo 1842, come si è detto, Bauer si vedeva revocare la docenza (si ricordi, per meglio valutare il clima culturale, che nel frattempo a Berlino era giunto Schelling). Nel maggio l'ex maestro di Bauer pubblicò (senza chiedere il consenso del ministro) il proprio voto: P. MARHEINEKE, *Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie. Nebst einem Separatvotum über B. Bauer's Kritik der evangelischen Geschichte,* Berlin, 1842. Poco dopo uscivano anche tutti gli altri voti delle facoltà prussiane: *Gutachten der evangelisch-theologischen Fakultäten der Königlich. Preussischen Universitäten über den Lic. Bruno Bauer*, Berlin, 1842.

Nonostante la lancia spezzata da Marheineke in favore del proprio ex allievo, la rottura da un lato tra Bauer e l'*équipe* degli « Annali » di Ruge e dall'altro gli hegeliani di destra era ormai totale, anche a discapito di un'alleanza momentanea e tattica contro i pietisti. Sugli « Annali tedeschi » vi fu una vera pioggia d'articoli, saggi, note e recensioni in difesa di Bauer ed a denuncia del comportamento dei pietisti, del ministro, degli schleiermacheriani, neanderiani, hegeliani di destra e di centro; di tutti, insomma, ivi compreso l'unico membro del corpo accademico che avesse, seppur timidamente, difeso Bauer: dal n. 151, del 27 giugno 1842, pp. 601-603 al n. 154, 30 giugno 1842, pp. 613-614, sul foglio giovane hegeliano apparve un saggio di E. BAUER (a firma Dr. RADGE) *Die Bruno Bauersche Angelegenheit*; trattasi della recensione al citato voto separato di Marheineke, che veniva violentemente criticato. Ancora a firma RADGE apparivano poi altre tre recensioni probaueriane di E. BAUER: una all'opuscolo di O. F. GRUPPE, *Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit* (Berlin, 1842), dal n. 173 del 22 luglio 1842, p. 692, al n. 175, 25 luglio 1842, pp. 697-698; la seconda a ANONIMO, *Über die Anstellung der Theologen an den deutschen Universitäten. Theologisches Votum* (Berlin, 1842), dal n. 187, 8 agosto 1842, pp. 745-747, al n. 189, 10 agosto 1842, pp. 753-755; la terza sotto il titolo di *Protestantische Lehrfreiheit* (dal n. 225, 21 settembre 1842, pp. 897-

900, al n. 227, 23 settembre 1842, pp. 905-907), riguardava: 1) ANONIMO, *Beitrag zur Verständigung über Begriff und Wesen, Nothwendigkeit und Schranken der theologischen Lehrfreiheit. Mit Beziehung auf den Bruno Bauerschen Fall* (saggio apparso in « *Minerva. Ein Journal historischen und politischen Inhalts* », fasc. del maggio 1842, pp. 312-358); 2) ANONIMO, *Bruno Bauer und die protestantische Lehrfreiheit, ein politisches Votum.* Quanto al principale interessato, nel giugno appariva B. BAUER, *Bekentnisse einer schwachen Seele*, in « Annali tedeschi », dal n. 148, 23 giugno 1842, pp. 589-592, al n. 149, 24 giugno, pp. 593-596. Si cfr. anche B. BAUER, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich-Winterthur, 1842, in cui l'autore difende la propria posizione critica ed attacca ferocemente anche il voto separato di Marheineke. Il nome di B. Bauer si era quindi chiaramente aggiunto a quello degli altri « grandi » della sinistra discriminati dall'università.

Grazie alla parentela con Rutenberg ed all'amicizia con Marx, entrambi della redazione della « *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* » (di Colonia), B. Bauer in tutta la vicenda della revoca della libera docenza ebbe l'appoggio di quest'organo del liberalismo militante. Articoli sulla questione apparvero nelle segg. date del 1842: 21 marzo, 10 aprile, 12 aprile, 19 aprile, 30 aprile, 3 maggio, 5 maggio, 8 maggio, 14 maggio, 29 maggio, 1° giugno, 5 giugno, 3 luglio, 15 luglio, 17 agosto, 8 settembre.

Si era cosí definitivamente verificata una frattura tra scienza (in senso hegeliano; cioè come sinonimo di filosofia critica e speculativa) da un lato, e chiesa, stato ed università dall'altro; frattura che Strauss aveva prospettato alle autorità del Württemberg sin dal 1835. Cfr. in proposito, sugli « Annali tedeschi », i *Zwei Vota über das Zerwürfniss zwischen Kirche und Wissenschaft*, intitolati: AUCH EIN BERLINER, *Über die Anstellungsfähigkeit der neuesten Kritiker: Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer*, *ibid.*, nn. 7-8, 10-11 gennaio 1842, pp. 25-27 e 29-30; EIN PHILOSOPH (è MAX STIRNER), *Christenthum und Antichristenthum*, nn. 8-9, 11-12 gennaio 1842, pp. 30-32 e 33-35. Sempre sugli « Annali tedeschi » apparve anche una breve nota in difesa di Bauer ad opera di K. MARX, *Noch ein Wort über: 'Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe...'*, n. 273, 16 novembre 1842, pp. 1091-1092, ora in *M.E.G.A.*, I, I[1], pp. 387-400; trad. it. in L. FIRPO, pp. 59-64. Sulla vicenda cfr. anche E. BAUER, *Bruno Bauer und seine Gegner*, Berlin, 1842; RHENIUS, recensione ai due volumi di *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, in « Annali tedeschi », dal n. 219, 14 settembre 1842, pp. 875-876, al n. 221, 16 settembre, pp. 881-884.

Altre opere sulla vicenda baueriana: F. ENGELS (apparsa anonima,

con la collaborazione di E. BAUER), *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: der Triumph des Glaubens...*, Neumünster b. Zürich, 1842 (ora in *M.E.G.A.*, I, II, pp. 253-281); A. RUGE, *Bruno Bauer und die Lehrfreiheit*, in « *Anekdota* », I, pp. 119-142; O. F. GRUPPE, *Lehrfreiheit und Pressunfug als Fortsetzung der Schrift: Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit*, Berlin, 1843; F. BREIER, *Die Gutachten über Bruno Bauer, ein Zeichen der Zeit*, Oldenburg, 1843.

Un acuto studio su tre opere baueriane di questo periodo (due composte a Bonn, ed una dopo che era stato cacciato) ha pubblicato recentemente C. CESA, *Bruno Bauer e la filosofia dell'autocoscienza (1841-1843)*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1960, I, pp. 73-93. Le opere che Cesa prende in esame sono tre: la *Posaune..., Hegel's Lehre von der Religion und Kunst, Das entdeckte Christentum...* Anche Cesa rileva un punto sul quale ho lungamente insistito: che quando si radicalizzò, Bauer non si accostò per questo alle posizioni straussiane, bensí continuò ad attaccare da sinistra quegli che tanto aspramente aveva preteso criticare da destra (p. 77). Acute anche le osservazioni dello studioso sul modo in cui Bauer ha inglobato (per non dire « plagiato », termine forse troppo forte, ma che non è molto lontano dal vero; si veda la nota n. 51 al cap. VI) argomentazioni feuerbachiane per inserirle in un contesto che ne stravolgeva il senso; infatti anziché ad una antropologia di tipo naturalistico Bauer tendeva ad un idealismo soggettivistico esasperato (pp. 86 sgg.).

Della *Posaune...*, C. CESA ha dato anche una traduzione, nella cit. antologia *La sinistra hegeliana*, pp. 67 sgg.: B. BAUER, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo ed anticristo. Un ultimatum.* Uno studio specifico a quest'opera ha dedicato anche M. ROSSI, *La Posaune di B. Bauer e la filosofia hegeliana della religione*, in « Rivista di filosofia », 1963, fasc. 54, pp. 135-163 (studio poi riassorbito in M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana*, cit., II). Al momento di correggere le seconde bozze di questo studio, ho potuto prendere visione della prima parte della rassegna di A. ZANARDO, *Bruno Bauer hegeliano e giovane hegeliano*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1966, II, pp. 189-210. In quel contributo bibliografico e nel suo seguito, che apparirà prossimamente, il lettore potrà trovare assai piú ampi riferimenti bibliografici su questo autore.

APPENDICE XVIII

La terza vicenda zurighese di Strauss

La questione della chiamata di Strauss alla facoltà teologica di Zurigo si pose per la terza ed ultima volta a partire dall'estate del 1838, quando Elwert, che prima del nostro era stato chiamato alla cattedra lasciata vacante da Rettig, rinunciò per motivi di salute al proprio ordinariato. Ma i problemi non si erano certo semplificati, nell'intervallo tra le due prime e questa terza chiamata, dato che anche i pietisti avevano proseguito, soprattutto in sede parrocchiale, la loro polemica antistraussiana. Chi prese ancora una volta l'iniziativa di proporre il teologo liberale svevo fu Hitzig. In sede di consiglio della facoltà di teologia, questi venne ancora una volta battuto; ma non si diede per vinto: nel gennaio del 1839 trasmise al consiglio cantonale all'istruzione un proprio voto separato (cfr. in proposito *Gutachten der theologischen Facultät zu Zürich in Sachen der Berufung des Dr. Strauss, nebst dem Separatvotum des Dr. Hitzig*, sta in A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, *Beilagen*, pp. 23-27; cfr. anche, sull'azione svolta da Hitzig, i documenti che sono riportati sotto il titolo generico di *Hinter den Coulissen*, *ibid.*, pp. 28-31. Dalla citata monografia di Hausrath sono anche tratte molte delle notizie che riporto; la ricordo qui una volta per tutte). Ma anche se la maggioranza dei teologi era contraria a chiamare Strauss, questa volta ciò non bastò di per sé a bloccare l'iniziativa, ché la questione si stava inserendo in un contesto piú vasto: la maggioranza del gran consiglio cantonale, l'organo legislativo zurighese, era infatti favorevole da tempo ad una riforma in senso liberale delle strutture ecclesiastiche cantonali. Imporre la chiamata di Strauss a dispetto del voto della facoltà di teologia sarebbe quindi stata, per il gran consiglio, una grossa vittoria politica. Si tenga inoltre presente che nella commissione del consiglio all'istruzione, in seno al quale, dopo la facoltà, la questione della chiamata venne dibattuta in seconda istanza, la tendenza clerico-conservatrice aveva la maggioranza, seppur d'un solo voto, mentre invece nel consiglio all'istruzione medesimo la maggioranza, anche qui solo per un voto, era liberale. Andò a finire che la commissione propose di

chiamare un ripetitore tubinghese, Landerer, e che il consiglio all'istruzione cassò questa proposta ed impose (la maggioranza venne assicurata dal voto del presidente del consesso, Hirzel, che era anche *leader* dei liberali nonché borgomastro della città) di chiamare Strauss.

Era, quello zurighese, uno dei pochi governi liberali svizzeri formatisi nel corso dell'ondata rivoluzionaria del 1830 che fosse ancora rimasto in vita. La sua tinta decisamente liberale era dovuta anche al fatto che, due anni dopo aver raggiunto il potere, la classe dirigente del 1830 aveva subíto una scissione: l'ala moderata si era alleata alla conservazione, mentre l'ala radicale, che aveva conservato la maggioranza, aveva iniziato un'ardita politica di riforme soprattutto nell'ambito degli ordinamenti ecclesiastico e scolastico, fondando scuole e diffondendo testi d'istruzione d'ispirazione laica. Gli ecclesiastici cominciarono a gridare all'ateismo ed al giacobinismo, e ben presto moderati e conservatori scelsero il caso Strauss come pretesto per una battaglia decisiva; la questione infatti, per la sua natura religiosa, offriva loro la possibilità di scatenare, soprattutto tra i contadini, una reazione sanfedista mediante la quale bloccare l'azione riformatrice di Hirzel. La lotta divenne presto serrata: il consiglio all'istruzione votò la chiamata di Strauss il 26 gennaio 1839; Füssli, presidente della consulta ecclesiastica cantonale, comunicò l'opposizione del proprio organo alla chiamata già due giorni dopo. La questione venne quindi posta all'o.d.g. dell'assemblea del gran consiglio per il 31 gennaio: la destra venne battuta a larga maggioranza, dopo un intervento dello stesso borgomastro (che venne poi pubblicato: *Rede des Bürgermeister Hirzel für die Berufung des Doctor Strauss begründet durch Auszüge aus dessen Schriften gehalten im Grossen Rath zu Zürich den 31 Jenner 1839. Nebst dem Bildniss und einer kurzen Lebensbeschreibung des Dr. Strauss*, s. l. — ma Zurigo —, 1839). In quel dibattito la maggioranza ribadí anche che con la chiamata di Strauss intendeva muovere il primo passo sostanziale nella direzione d'una profonda riforma della chiesa cantonale.

Questi propositi erano troppo avanzati anche per lo Strauss « conciliante » di quei mesi. Già in una lettera del 14 giugno 1838 questi aveva raccomandato a Hitzig d'agire con prudenza, ponendo l'accento sulla revisione in senso moderato ch'egli aveva fatto della propria teoria evangelica in concomitanza con le varie possibilità d'essere chiamato a Zurigo. Sin dal dicembre del 1837, preparando la terza edizione di *Das Leben Jesu*, Strauss, come appare dalla lettera dell'8 dicembre a Zeller (*Ausgewählte Briefe*, p. 46), era ormai disgustato della teologia, dopo le conseguenze che l'opera gli aveva arrecato. Il senso di essere un « eretico » ed uno « scomunicato » lo perseguitava, come sappiamo, e costituiva indubbiamente una premessa per un « cedimento ». Nella lettera del 14 giugno 1838 a Hitzig, Strauss richiamava infatti l'attenzione del-

l'amico sulle correzioni apportate al primo volume della terza edizione (prefazione dell'aprile), e si rammaricava che non fosse ancora uscito il secondo volume, ove la « *Sclussabhandlung* » sarebbe stata notevolmente addolcita. L'8 luglio (cfr. *Briefe von Strauss an Hitzig*, pp. 18-19) riscriveva all'amico raccomandando prudenza e consigliando di usare a proprio favore il saggio di F. T. VISCHER, *Dr. Strauss...*, nel quale, come si è visto, è detto che Strauss soffriva molto di sentirsi un « escluso » (ed. cit., c. 1115); e che a ben vedere era non un nemico, bensí un amico della religione rettamente (non pietisticamente) intesa (c. 1102). Il maggior elemento che ci permette di stabilire con certezza che il pensiero straussiano era in una fase di riflusso e di accomodamento con l'autorità è la pubblicazione, avvenuta verso l'agosto 1838, del saggio *Vergängliches und Bleibendes...* (cfr. nota n. 97 al cap. V).

Per tutto il 1838 nonché la prima parte del 1839 (cioè fino alla delusione delle speranze accademiche), Strauss non era quindi in vena di combattere. Tuttavia, le preoccupazioni di mostrarsi prudente e moderato non giungevano al punto da spingerlo a rifiutare un'eventuale chiamata che si caratterizzasse come molto qualificata con un senso radicale (e di un radicalesimo specificamente politico) e quindi armonizzasse, semmai, con la prima versione della « *Schlussabhandlung* ». Il 4 febbraio 1839 (cfr. *Briefe von Strauss an Hitzig*, pp. 19-20), quando la lotta politica zurighese si avviava ormai all'apogeo, scriveva che, qualora la situazione non fosse peggiorata, era senz'altro dell'idea d'accettare una eventuale chiamata, purché gli fosse garantito lo stipendio che precedentemente era stato assegnato a Elwert. Mentre scriveva questa lettera, Strauss ignorava che il suo desiderio era già realtà: sulla base del voto dell'assemblea, il 2 febbraio l'esecutivo aveva deciso (quindici voti contro tre) di chiamare Strauss; il 3 febbraio vennero espletate le formalità, e la chiamata partí alla volta di Strauss, offrendogli l'ordinariato di dogmatica e storia della chiesa, con uno stipendio iniziale annuo di 2000 franchi. Di questa comunicazione Strauss venne a conoscenza solo qualche giorno dopo: la sua accettazione è datata 18 febbraio (cfr. *Das Annahmeschreiben von Strauss*, in A. HAUSRATH, *Strauss und die Theologie seiner Zeit*, I, *Beilagen*, pp. 27-28), ed in essa Strauss una volta di piú insiste sulla propria volontà di moderazione: non mi sarà difficile convincere i miei avversari, scrive, che non voglio essere un eversore né della chiesa né della tradizione cristiana; mi limiterò ad insegnare ed a dedicarmi ad un lavoro strettamente scientifico, senza intromettermi nella vita della comunità zurighese. L'intenzione di dissociarsi, già prima di giungere a Zurigo, dai piani politici di Hirzel appare manifesta.

Questa moderazione valse però a ben poco, ché nel frattempo la situazione, la quale trascendeva ormai nettamente la persona di Strauss, aveva cominciato a precipitare. Zurigo era inondata da una miriade di

libelli pro (pochi) e contro (molti) Strauss. Due soprattutti tra questi opuscoli meritano particolare rilievo (per gli altri, vedi indicazioni bibliografiche piú sotto), perché segnano la discesa in campo in favore del giovane teologo eterodosso dei due piú prestigiosi esponenti della *Aufklärung* che ancora restassero in vita: Paulus e De Wette: ANONIMO, *Dr. Strauss und die Zürcher Kirche. Eine Stimme aus Norddeutschland. Mit einer Vorrede von Dr. W. M. L.* DE WETTE, Basel, 1839; H. E. G. PAULUS, *Über theologische Lehrfreiheit und Lehrerwahl für Hochschulen. An alle die welche im freien Kanton Zürich auch eines freisinnigen Auswärtigen gewissenhaft geprüfte Überzeugung gerne prüfen wollen*, Zürich, 1839. Per un resoconto della vicenda, oltre a quanto è detto nelle citate maggiori monografie e biografie straussiane, cfr. anche: F. C. PIPITZ, *Dr. Strauss und die Züricher*, sta in « *Der Freihafen* », 1839, III, pp. 229-239; F. E. P., *Die Universität Zürich*, *ibid.*, 1840, III; H. GELZER, *Betrachtungen über die Revolution im Canton Zürich*, Basel, 1839; H. GELZER, *Die Straussischen Zerwürfnisse in Zürich*, Hamburg-Gotha, 1843; A. BODEN, *Geschichte der Berufung des Dr. Strauss an die Hochschule von Zürich; ein Beitrag zur Chronik der neuesten kirchlichen Ereignisse, so wie zur Beurtheilung des Dr. Strauss nach seiner Lehre und Bedeutung für unsere Zeit*, Frankfurt a M., s. d. (prefazione del 1840); naturalmente anche questa striminzita bibliografia è ben lungi dall'esaurire il problema: vuole solo essere una prima sommaria indicazione.

Sotto la spinta delle prediche fanatiche dei pastori e di quell'inondazione di libelli e controlibelli, l'opposizione a Strauss dilagò a macchia d'olio. Già il 12 febbraio un migliaio d'antistraussiani si riunivano nella St. Peterskirche, dando vita ad un « comitato per la difesa della fede » su scala cittadina; il giorno dopo, esso veniva allargato a comitato coordinatore su scala cantonale di tutti i comitati antistraussiani (ma in realtà antihirzeliani) locali. Il 19 febbraio, quindi dopo aver risposto affermativamente alla chiamata, Strauss riceveva da Hitzig una lettera molto preoccupata; il 20 rispondeva che ormai era troppo tardi per ripensare se fosse stato un bene o no accettare, e che comunque in simili tempeste una decisione giusta sarebbe sempre stata difficile a prendersi, ragion per cui tanto valeva lasciare le cose come stavano (« *Nescit cui domino pareat unda maris* », diceva dei moti dei sanfedisti zurighesi; cfr. *Briefe von Strauss an Hitzig*, p. 20). Strauss non sapeva piú che pesci pigliare: rinunciare alla chiamata gli spiaceva, e giungere a Zurigo mal gradito ospite anche, soprattutto dopo che l'opposizione ebbe ventilato la possibilità d'istituire una cattedra « libera », concorrente alla sua, da affidarsi ad un ortodosso, sí da lasciarlo con il titolo di ordinario ma senza allievi. Queste indecisioni traspaiono dal carteggio con gli amici piú cari, Märklin e Vischer. Quest'ultimo l'aveva calda-

mente esortato ad accettare in due lettere, dell'1 e del 7 febbraio; il giorno 9, Strauss gli rispondeva che contava di essere a Zurigo per pasqua (cfr. *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 81), ma già il 19 gli annunciava che la partita zurighese gli pareva perduta, principalmente a causa dei progetti riformatori che Hirzel aveva troppo chiaramente annunciato; tre giorni dopo annunciava a Märklin che la situazione era tale che gli sembravano possibili solo due soluzioni: o le dimissioni, o quelle imposte (cfr. *Ausgewählte Briefe*, p. 81).

Quando il 25 febbraio il consiglio all'istruzione si riuní per esaminare l'accettazione di Strauss, la situazione politica si era talmente aggravata che esso fu costretto a far macchina indietro, deliberando di prendere atto dell'accettazione ma di aggiornare, per il momento, la pratica attuazione della chiamata, fornendo a Strauss le spiegazioni del caso. Hitzig chiese all'amico una delega, onde poter al caso rassegnare le dimissioni in suo nome, ma questi, contraddicendosi una volta di piú, rifiutò. L'1 marzo il comitato coordinatore cantonale dell'agitazione sanfedista mandò all'esecutivo hirzeliano una « petizione » formulata in termini ultimativi: o la rinuncia a far venire Strauss, o la sommossa; il 2 marzo il testo dell'*ultimatum* era distribuito a tutti i comitati locali; domenica 10 marzo al « popolo credente » venne chiesto di votare la petizione: vi furono 39.225 voti pro, e 1.048 contro, il che significava che il 20 % dell'intera popolazione cantonale si era esplicitamente pronunciato contro la venuta di Strauss. L'esecutivo, che il 4 marzo aveva respinto l'*ultimatum*, ora cedette, proponendo d'aggiornare la decisione al 18, iscrivendola sull'o.d.g. del gran consiglio. Nel frattempo Hirzel aveva pregato Strauss di scrivere al popolo zurighese una lettera aperta onde spiegare ch'egli non era un anticristo. Strauss acconsentí, precisando tuttavia che non intendeva rivolgersi direttamente al popolo, cosa che gli sembrava indegna di sé (cfr. cit. lettera dell'1 marzo 1839, in *Briefe von Strauss an Hitzig*, p. 21). La lettera aperta (ne do una breve esposizione piú avanti, nel corso di questa stessa nota) è datata 1° marzo 1839, e ce ne sono rimaste due edizioni: *Sendschreiben an die Herren Bürgermeister Hirzel, Professor Orelli und Professor Hitzig in Zürich von Professor* (sic!) DAVID FRIEDRICH STRAUSS. *Nebst einer Zuschrift an das Zürchervolk*, Zürich, 1839[2] (da cui cito; la prima edizione, stesso luogo stesso anno, reca un titolo leggermente diverso: ... *herausgegeben vom Verfasser zur Beförderung der Volksbildung*). Accanto a Hirzel, chi maggiormente s'espose fu il professore di filologia Orelli, che si rivolse addirittura agli studenti chiedendo loro che resistessero alle pressioni dei fanatici e solidarizzassero pubblicamente con Strauss (J. K. ORELLI, *Anrede an die Studirenden der Hochschule Zürich über die Berufung des Herrn Professor Strauss. Den 17 märz 1839. Nebst der Adresse der Studierenden an den Professor Orelli*, Zürich, 1839). Il 18 marzo Hirzel

venne battuto in assemblea. Le mozioni furono tre: *a*) cassare la chiamata di Strauss perché illegale (1 voto); *b*) mantenere la chiamata, istituendo però anche un'altra cattedra alla quale chiamare un ortodosso (mozione di compromesso presentata da Hirzel; 38 voti); *c*) pensionare Strauss (149 voti). Il giorno seguente, la delibera dell'assemblea venne resa esecutiva, e Strauss collocato a riposo con una pensione annua di 1.000 franchi.

Vi fu allora chi pose al nostro il problema che fosse meglio dimostrarsi disinteressato e devolvere la pensione a qualche istituto scolastico zurighese. Strauss rifiutò quest' impostazione moralistica, e dopo aver affermato in un primo tempo che casomai avrebbe devoluto la somma ad una scuola della propria città natale, infine decise di tenerla per sé (cfr. lettere del 14 marzo e del 4 aprile 1839 in *Briefe von Strauss an Hitzig*, pp. 22-23). Questa decisione confermò anche al consiglio dell'istruzione, dichiarando che accettava il vitalizio come indennizzo del fatto che la vicenda zurighese aveva ormai irrimediabilmente ' bruciato ' la propria carriera accademica, nonché come garanzia della propria libertà ed assoluta indipendenza (cfr. *Erklärung von Strauss in Betreff seiner Pensionirung*, sta in A. HAUSRATH, *op. cit.*, I, *Beilagen*, pp. 31-34).

Che gran parte di questa tumultuosa vicenda avesse trasceso il caso di Strauss si dimostrò poi, con l'epilogo che essa trovò. Il comitato sanfedista non venne sciolto neppure dopo il pensionamento del teologo; anzi, forte del successo ottenuto, continuò a sobillare le masse contadine, finché il 6 settembre 1839 queste marciarono compatte, guidate dai loro fanatici pastori, sulla città. Il governo, dopo le molte prove di debolezza già date, coronò la propria inettitudine fuggendo dalla città ai primi colpi di fucile. L'11 settembre venne sciolto il gran consiglio, e quell'isola di liberalesimo che era stato il cantone di Zurigo si allineò con il resto dei cantoni restaurati. Curiosamente, chi capeggiò la rivolta sanfedista si chiamava come il borgomastro liberale: Hirzel. Di questo fanatico pastore ci è rimasta una testimonianza diretta sulla vicenda: B. HIRZEL, *Mein Antheil ad den Ereignissen des 6 September 1839. Ein Wort der Wahrheit an die Schweitzerbrüder in der Nähe und in der Ferne*, Zürich, 1839.

Tutte le concessioni per cercare di ottenere la cattedra si erano dunque rivelate vane. Ancora una volta assistiamo ad una tipica « fuga in avanti », che vorrei brevemente esporre per suffragare la mia interpretazione della genesi del pensiero straussiano, anche se esco dai limiti cronologici che con questo lavoro mi ero fissati. Tra i piú importanti testi di compromesso troviamo *Vergängliches und Bleibendes im Christenthum...* (già brevemente esaminato alla nota n. 97 del cap. V), pubblicato per la prima volta, come si è detto, in « *Der Freihafen* » (agosto 1838), ma riedito l'anno seguente nel volumetto *Zwei friedliche*

Blätter..., ed. cit., che raccoglieva anche il saggio *J. Kerner.* Vorrei soffermarmi un momento sulla prefazione a *Zwei friedliche Blätter...*, scritta mentre la crisi zurighese era in pieno svolgimento (essa reca la data del 15 marzo 1839). In queste pagine, Strauss dichiara di aver sottolineato nel titolo il carattere « pacifico » del volumetto per contrapporlo idealmente alle *Streitschriften* (pp. VI-VII). Egli dichiara, è vero, di non voler fare una pace senza condizioni (p. VII), ma aggiunge che il saggio sul cristianesimo viene da lui inteso come la possibilità, finalmente offertagli, di enunciare, dopo il « no » nei riguardi della tradizione e delle credenze dei propri contemporanei, anche il « sí ». Per la verità, aggiunge, anche nella « *Schlussabhandlung* » avevo iniziato la *pars construens*, filosofica, dopo la *pars destruens*, storica, ma quella trattazione era stata quantitativamente *e* qualitativamente insufficiente; a quest'insufficienza dichiara di voler porre rimedio (p. VIII-IX). Strauss fa consistere la correzione principalmente in questo: la « *Schlussabhandlung* » era sí costruttiva, ma solo per l'*idea*; dal punto di vista storico, cioè dell'individualità storica concreta (spazialmente e temporalmente definita) di Cristo, non ricostruiva nulla; il saggio del 1838 vuole invece dare una ricostruzione anche storica dell'individualità di Cristo quale « genio religioso ». Il compromesso di Strauss, che egli aveva esposto in *Vergängliches und Bleibendes...* e ripete in questa prefazione (pp. XIII-XIV), consiste nel tentare, mediante la teoria del « genio », il salvataggio della *individualità storica* di Gesú; l'autore mostra quindi di voler tener conto soprattutto della posizione di Rosenkranz che, come sappiamo, l'aveva accusato di esser ricaduto in una posizione schleiermacheriana, rinunciando all' individualizzazione ' concreta ' dell' idea. Strauss recupera dunque un certo grado di positività, anche se precisa trattarsi d'una positività diversa da quella tradizionale (pp. XV-XVI), in quanto Cristo è sí, in questa luce, un genio irripetibile ed insuperabile del campo religioso, ma tuttavia non esprime se non la *Vorstellung*, l'adombramento dell'unione tra finito ed infinito. Cristo in carne ed ossa, come individuo storico (paragonabile in questo a Socrate) era quindi un genio, non il figlio di Dio, nato da una vergine etc. etc.; nella propria geniale predicazione religiosa, questo genio seppe aprire all'umanità, seppur ancora sotto forma di *Vorstellung*, una nuova epoca, quella dell'immanenza del divino nell'umano, dell'infinito nel finito. La *Vorstellung* consiste proprio nel fatto che l'umanità intese quest'immanenza come realizzata una volta per tutte in Cristo, anziché come eternamente da realizzarsi nel *genus humanum* (pp. XIX-XXI). L'insegnamento di Cristo dell'unità tra divino ed umano venne poi, filosoficamente, ripreso da Spinoza, Schelling e Hegel, il quale ultimo, soprattutto, fondò l'immanenza dialettica moderna (pp. XXV-XXVIII). Anche in questo tentativo di compromesso, Strauss tuttavia rifiuta la pretesa della destra hege-

liana di dedurre speculativamente il miracolo e la presenza di due nature in Cristo (pp. XXXI-XXXII).

La prefazione venne ultimata, si è detto, il 15 marzo. Riscorrendo le tappe della crisi di Zurigo, si vedrà che a quella data la chiamata di Strauss era già tramontata. La chiusa della prefazione illustra quindi meglio d'ogni commento il carattere di « fuga in avanti » che spesso il pensiero del nostro, forse inconsciamente, assumeva, e suona vero e proprio minaccioso avvertimento: badate bene che se rifiutate la mia mano tesa, scatenerò un attacco piú radicale che mai:

> « Coloro che mi sono favorevoli, vogliano per il momento accontentarsi di questi germogli e di questi fiori, fin tanto che a suo tempo sarò in grado di porgere loro nuovamente anche frutti. Quando si giungerà a tanto, coloro ai quali questi frutti piaceranno dovranno ringraziare soprattutto i pii zurighesi, che presentemente si dimostrano cosí delicatamente preoccupati d'aver cura che la mia capacità letteraria non venga turbata dall'affidarmi un ufficio » (p. XXXIII).

Inutile sottolineare la minaccia appena velata dall'ironia del testo straussiano.

Nel solco del compromesso è anche il cit. *Sendschreiben an die Herren*... La *Zuschrift* al popolo zurighese, al quale Strauss si era rifiutato di rivolgersi direttamente, è di J. K. Orelli, che raccomanda di leggere le pagine straussiane a riprova del fatto che il loro autore non è affatto nemico del cristianesimo, come pretenderebbero certi ecclesiastici scalmanati. Quanto a Strauss, rivolgendosi a Hirzel, Orelli e Hitzig si dichiara spiacentissimo delle noie e delle umiliazioni che l'aver sostenuta la sua chiamata procura loro (pp. 5-6); tuttavia, aggiunge, non crediate che tutto ciò sia stato inutile, perché questa battaglia, anche se ora siamo sconfitti, avvicina il momento in cui si potrà discorrere serenamente e razionalmente di religione senza essere accusati di eresia e di anti cristianesimo. La mia opera, prosegue Strauss, è anti cristiana solo per fanatici pastori, per i quali cristianesimo è sinonimo di miracolo (pp. 12-13), di unità individuale di nature umana e divina in Cristo (pp. 14-15); in realtà la mia visione immanentista non è affatto anti cristiana, bensí rappresenta il disvelamento della contraddizione tra fede e ragione, permettendo il recupero della *vera* positività del cristianesimo: la sublimità della figura geniale di Cristo, che ha inaugurato una nuova éra nel mondo, quella dell'immanentismo (pp. 15-21). Il vero motivo dell'odio degli ecclesiastici è quindi che la mia serena e pacata visione del cristianesimo rende vane le loro elucubrazioni per accordare lettera evangelica e ragione umana (pp. 22-23). Come si vede, il *Sendschreiben*... è condotto sulla falsariga del saggio *Vergängliches und Bleibendes*...

Ma la maggiore concessione che lo Strauss aspirante accademico fece

all'ortodossia fu indubbiamente la revisione cui sottopose la terza edizione della propria opera piú famosa: D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Dritte mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage*, Tübingen, 1838-1839.

La prefazione del I vol. è datata 8 aprile 1838 (cfr. D. F STRAUSS, *Das Leben Jesu*[3], I, pp. III-VI). In essa l'autore dichiara di non aver proseguito le *Streitschriften* oltre il terzo quaderno proprio perché ha già tenuto conto delle critiche di quegli avversari ai quali aveva avuto in animo di rispondere nell'attuale riedizione (p. III). Egli afferma di aver mantenuto i punti che non sono stati convincentemente confutati, cambiando d'altra parte senz'altro il testo là, dove gli era sembrato che i suoi critici avessero avuto ragione; coloro dai quali dichiara di aver soprattutto imparato sono Neander e De Wette, specialmente per quanto concerne i ripensamenti sul quarto vangelo. Sia l'uno sia l'altro studioso (soprattutto in: W. M. L. DE WETTE, *Kurzgefasstes...*, I, 3, ed. cit.; A. W. NEANDER, *Das Leben Jesu-Christi*, ed. cit.) avevano difeso con particolare calore il vangelo giovanneo, e Strauss esplicitamente scrive che la correzione del proprio precedente giudizio, assolutamente negativo su questo vangelo, rappresenta la maggior variante della terza edizione. Non però che egli sia ormai senz'altro favorevole ad una autenticità del vangelo! Prima, scrive, ne vedevo solo gli aspetti negativi; ora, ho cercato di metterne in luce anche quelli positivi (p. V): il risultato sarà la momentanea sospensione del giudizio.

Esamino qui brevemente alcune indicative varianti tra la seconda e la terza edizione della piú famosa opera straussiana. Nel § 10, che verte sul concetto del mito nell'applicazione alla storia sacra, Strauss aggiunge circa tre pagine e mezza (*Das Leben Jesu*[3], I, pp. 53-56), in cui scrive che in passato aveva criticato coloro che troppo facilmente pensano potersi desumere dati storicamente veri dai miti (errore ch'egli imputava al razionalismo esegetico della *Aufklärung*), ma aggiunge che per converso ha dovuto sentirsi rinfacciare l'unilateralità opposta, cioè di negare che dai miti si possa desumere un qualsiasi dato storicamente certo. A questo proposito era stata infatti proposta, nel frattempo, una distinzione tra *Mythus* e *Sage* (leggenda), nell'opera di J. F. L. GEORGE, *Mythus und Sage. Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben*, Berlin, 1837. Secondo George, nella leggenda prevarrebbe il carattere storico, nel mito invece quello filosofico ed ideale. L'opera aveva suscitato un certo interesse, ed era stata discussa anche sugli « Annali di Halle » per mano di un autorevole collaboratore hegeliano delle prime annate: K. T. BAYRHOFFER, dal n. 251, del 19 ottobre 1838, cc. 2001-2008, al n. 253, 22 ottobre 1839, cc. 2019-2024. Anche Strauss ammette l'interesse della nuova classificazione, ma dichiara non potersi distinguere meccanicamente *a*

priori la prevalenza dell'uno o dell'altra nei vangeli (p. 56). Tornerà però sulla questione nel corso dell'opera, come segnalerò a proposito di un'altra variante di rilievo.

Anche nel successivo § 11 ci sono varianti molto indicative del mutato stato d'animo dell'autore. Nelle corrispondenti pp. della seconda edizione (*Das Leben Jesu*[2], I, pp. 53-56), Strauss, citando il fatto che molti esegeti avevano inteso il concetto del mito, ma poi l'avevano usato troppo pavidamente, faceva il nome di De Wette. Ora invece (*Das Leben Jesu*[3], I, pp. 61-63) la polemica contro De Wette è cassata. Analogamente: in *Das Leben Jesu*[2], I, p. 56, Strauss citava come esempio di impiego radicale del concetto di mito uno scritto anonimo *Über Offenbarung und Mythologie* (1799), nel quale si sosteneva una tesi che a Strauss non poteva non piacere, cioè che tutta la storia di Cristo fosse già contenuta nell'antico Testamento; in *Das Leben Jesu*[3], I, pp. 61-63, Strauss inserisce una critica di questo scritto anonimo, dicendo che certo si può ridurre a mito del tutto privo di fondamento storico tutta la vita di Gesù prima del trentesimo anno di età, ma precisando che per quanto attiene invece al triennio della predicazione di Gesú, l'esclusione di ogni fondamento storico sarebbe non meno errata della completa esclusione di elementi mitici. Che la storia evangelica avesse un fondamento storico era sempre stato ammesso da Strauss; caratteristico è però che egli ora avverta la necessità di puntualizzare polemicamente quest'aspetto nei confronti di un anonimo che prima aveva citato con onore. Indicativa anche la variante di *Das Leben Jesu*[3], I, pp. 66-68, ove s'introduce un elogio della posizione esegetica di De Wette. *Ibid.*, pp. 113 sgg., Strauss riordina infine la casistica del mito, tenendo conto della distinzione tra *Sage* e *Mythus* e distinguendo: *mito evangelico* (tale qualificasi ogni narrazione direttamente o mediatamente riferita a Gesú che presenti non un dato di fatto storico, bensí un'idea o convinzione religiosa dei primi seguaci); *mito puro* (tale dicesi un mito che sia riconducibile ad una delle due segg. fonti: l'attesa del messia ch'era viva nel popolo d'Israele da un lato, e dall'altro l'impronta che nel popolo d'Israele lasciò lo stesso Gesú con la propria personalità e predicazione, alterando in parte anche la concezione messianica tradizionale); *mito storico* (quando a base della narrazione vi sia un fatto storico, poi rivestito d'elementi soggettivi dovuti alla fede religiosa dell'estensore del mito). Mito in senso stretto sono i primi due, mentre il terzo può anche essere chiamato leggenda (*Sage*); in tutti e tre si può comunque distinguere quanto è dovuto alla tradizione intersoggettiva da ciò che è da ricondursi alla soggettività dell'autore del vangelo.

Rilevante anche la variante di *Das Leben Jesu*[3], II, pp. 482-499, che cito ad esempio di tutte quelle che concernono direttamente il quarto vangelo (§ 124). Nel corrispettivo § 125 della seconda edizione (*Das*

Leben Jesu[2], II, pp. 454-472), Strauss aveva sottolineato le insanabili discordanze tra i sinottici ed il vangelo di Giovanni nella narrazione della preghiera del Getsemani, giungendo alla conclusione che *tutti e quattro* i vangeli erano assolutamente privi, su questa questione, di fondamento storico, e che quello tra tutti piú *inattendibile* era certo il quarto (*ibid.*, p. 472); nella terza edizione, invece, Strauss depenna tutte le considerazioni che portano a considerare il vangelo di Giovanni come storicamente ancor meno attendibile dei tre sinottici (*Das Leben Jesu*[3], II, pp. 498-499).

Una variante notevolissima trovasi infine nella «*Schlussabhandlung*». Si cfr. tra di loro i due ultimi §§: *Das Leben Jesu*[2], II, pp. 743-749 e *Das Leben Jesu*[3], II, pp. 770-779. Nella prima e nella seconda edizione l'ultimo § era, sappiamo, estremamente polemico, concernendo il problema ' politico ' dei rapporti tra il critico e la chiesa. La profonda rielaborazione cui ora Strauss sottopone il testo consiste in questo: mentre nelle prime due edizioni aveva prospettato l'ineluttabilità della rottura tra critico e chiesa, rivendicandosi il diritto di agire in nome della verità e del futuro, ora invece tralascia tutta questa problematica, sostituendola col consueto tentativo di salvare gli aspetti positivi del cristianesimo basandosi sulla *genialità* dell'individualità storica di Cristo; riproponendo insomma, seppur brevemente, il contenuto del saggio *Vergängliches und Bleibendes...* Dall'ultima nota al testo (n. 6 alla p. 779) desumiamo anche che il II volume di *Das Leben Jesu*[3] venne dato alle stampe prima del marzo del 1839, ché Strauss in essa nota fa riferimento esplicito a *Vergängliches und Bleibendes...*, citando però l'edizione del 1838, e non quella apparsa in *Zwei friedliche Blätter...*, cioè nel volumetto che, come sappiamo, recava una prefazione datata 15 marzo 1839. *Das Leben Jesu*[3], II, apparve quindi tra gennaio e febbraio, cioè quando la possibilità d'insegnare a Zurigo pareva ancora a portata di mano.

Seppur frettolosa, spero che quest'esposizione delle varianti della terza edizione mostri chiaramente le concessioni alle quali Strauss si era lasciato trascinare. Ciò risulta tanto piú clamorosamente se esaminiamo la quarta edizione (D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Vierte Auflage*, Tübingen, 1840, 2 voll.). Qui il nostro riporta la prefazione alla sola prima edizione, e pubblica una nuova prefazione per la quarta (I, pp. IX-X), datata 17 ottobre 1840. Questa quarta edizione, scriverà allora Strauss, appare contemporaneamente al primo volume dell'opera *Die chritliche Glaubenslehre...*, cosicché non ho potuto rielaborarla; tuttavia non mi pare per ora necessario modificare il carattere *prevalentemente negativo* dell'opera. Ho tolto, dichiarerà anche, tutte le varianti, sia polemiche sia ireniche (queste certo costituivano la maggioranza) apportate alla terza edizione, ché a quell'epoca le molte voci av-

versarie mi avevano come frastornato, al punto che riprendendo in mano l'opera per preparare la presente quarta edizione vi trovai « variazioni delle quali mi dovevo stupire, e con le quali avevo chiaramente fatto torto a me stesso » (p. X). Ovunque, dichiara, ho ristabilito le lezioni primitive, e conclude: « quindi, se si vuole, in questa nuova edizione il mio lavoro è consistito principalmente solo nel ritogliere con la mola le tacche che nella mia buona spada non tanto avevano inferto i colpi del nemico, quanto vi avevo fatto io stesso, ottundendola » (p. X). In generale, la quarta edizione ristabilisce la lezione della seconda, cioè di quella coeva alla stesura delle *Streitschriften*. Effettivamente l'autore non poteva non dispiacersi delle concessioni fatte, che non solo non gli avevano giovato in nulla, bensí gli avevano attirato il bruciante sarcasmo degli ortodossi (cfr. in « *Evangelische Kirchenzeitung* », 1839, n. 25, pp. 193 sgg.). Da quest'ennesima fuga in avanti nacque anche *Die christliche Glaubenslehre*... Questa non è purtroppo opera che possa essere trattata qui. Mi sia però concessa un'annotazione che ne mostra palmarmente il carattere di radicalismo riflesso, dovuto alla delusione zurighese. Sappiamo che tra coloro che maggiormente si felicitarono con Strauss per la chiamata a Zurigo v'era Vischer. Questi tra l'altro gli scrisse una lunga lettera (18 febbraio 1839) invitandolo ad elaborare una dogmatica che trattasse il cammino fenomenologico della coscienza religiosa, sino a giungere alla dissoluzione del dogma in filosofia (cfr. *Briefwechsel zwischen Strauss und Vischer*, I, p. 82); nelle intenzioni di Vischer, questo tema avrebbe dovuto costituire corso di lezioni a Zurigo. La risposta di Strauss è di tre giorni anteriore al pensionamento (16 marzo 1839; *ibid.*, pp. 85 sgg.); egli accetta « *punto per punto* » il suggerimento di trattare fenomenologicamente la dogmatica cristiana, ma aggiunge che nel primo corso dovrà tenere lezioni di *storia della chiesa*. Strauss si riprometteva quindi di iniziare con un corso per nulla affatto esplosivo, e visto il suo atteggiamento di quei mesi, è lecito dubitare che mai avrebbe scritto un'opera veramente radicale una volta che fosse stato insediato in cattedra. Ma il diavolo ci mise la coda, e la trattazione fenomenologica della dogmatica divenne quel « frutto » che aveva velatamente annunciato nella prefazione a *Zwei friedliche Blätter*...: l'opera *Die christliche Glaubenslehre*...

Anni dopo, nelle *Literarische Denkwürdigkeiten*, ed. cit., pp. 5 sgg., Strauss torna sulla vicenda delle proprie concessioni degli anni 1838-1839, e le spiega come conseguenze del terrore di essersi trovato solo, abbandonato da tutti (e questo non era del tutto vero), esecrato come anticristo. *Das Leben Jesu*[3] e *Vergängliches und Bleibendes*... vengono presentati come sforzi disperati e morbosi per ritrovare un contatto con tutti coloro che ancora si dichiaravano cristiani, seppur con varie riserve

critiche; sforzi dai quali ora Strauss recisamente si dissocia, proprio a causa del loro carattere morboso.

In conclusione di questo studio, dopo i vari accenni che piú volte nel corso di esso ho fatto al problema (sempre risolto negativamente) dei rapporti tra istituti accademici da un lato, e eterodossia nonché posizioni di pensiero che si staccavano da una concezione meramente accademica del sapere dall'altro (posizioni che spesso, come si è visto, accostavano anche problemi politici, sociali, di moralità civile etc., e che quindi uscivano da una concezione rigidamente sistematizzante in senso speculativo del sapere per avvicinarsi ad una filosofia che fosse « pratica » e rendesse ragione dei problemi « concreti della vita »), non sarà inopportuno richiamare ancora una volta l'attenzione sull'enorme importanza che tutte le vicende « anti accademiche » di Strauss, Feuerbach, B. Bauer, Ruge etc. ebbero per determinare una frattura tra pensiero « vivo e concreto » ed università, e dunque per porre l'esigenza di un superamento di una concezione « professorale » del sapere. Fu questo uno degli innumerevoli punti cui s'applicò quella spinta al rinnovamento che portò con Marx ad una fondazione pratica del pensare. Come la critica che gli uomini della sinistra muovevano agli istituti accademici tedeschi spingesse inequivocabilmente in quella direzione, appare con molta chiarezza da un volumetto di F. K. Biedermann, *Wissenschaft und Universität in ihrer Stellung zu den praktischen Interessen der Gegenwart. Eine Gegenschrift gegen Prof. R. H. Scheidler: « Über die Idee der Universität und ihre Stellung zur Staatsgewalt »*, Leipzig, 1839. Non posso qui dilungarmi nell'esame analitico che quest'operetta meriterebbe. Vorrei però accennare al fatto che Biedermann, polemizzando contro Scheidler, afferma esplicitamente che il modo « tedesco » d'impostare il problema, che prende le mosse dall'analisi pedante e sussiegosa de « l'essenza » dell'università, per dedurre da questa come debbano essere organizzati gli atenei e quali rapporti questi debbano avere con il potere statale, è totalmente da respingersi (p. 7). Da questo *Wesen* del sapere universitario, Scheidler deduceva le segg. caratterizzazioni di una scienza « assoluta » da insegnarsi nelle università: 1) il *Wesen* della scienza è essenzialmente diverso dal sapere « comune », non universitario, perché è conoscenza concettuale, « *in abstracto* »; 2) il vero sapere è sistematico; 3) il vero sapere è storico, o còlto, in quanto si rifà alla struttura che ad esso era stata data dalle generazioni che ci hanno preceduto; 4) il vero sapere è *organico*: le diverse discipline vi concorrono armonicamente, e la filosofia funge da *scientia universalis* che tutte connette ed ordina; 5) il vero sapere è libero (l'autore dava a quest'aggettivo un'interpretazione clericale: libertà era per lui il carattere cristiano, prima che statale,

della scienza); 6) il vero sapere è disinteressato, spinto solo dalla molla del sapere per il sapere, della verità per la verità, ed ignora i « bassi bisogni » (p. 7). Polemizzando contro questa concezione, Biedermann (che non apparteneva in senso stretto alla sinistra hegeliana) giunge anche ad una vera e propria critica della sussunzione speculativa, tanta è la sua foga nel tentare di riavvicinare scienza e vita. Egli critica ad es. la pretesa di dare fondazioni speculative o cristiane alle scienze della natura, osservando che tra filosofia speculativa o cristiana della natura da un lato, e natura intesa come complesso di fenomeni sperimentabili dall'altro, c'è un dualismo assoluto ed irreconciliabile. Biedermann giunge ad una vera e propria critica dell'« empirismo speculativo », cioè della « cattiva empiria » che Feuerbach e Marx rileveranno nella filosofia hegeliana. Egli osserva infatti che ogni filosofia della natura, in quanto fondata sulla deduzione da un *prius*, sia esso Dio oppure un'essenza di carattere speculativo, non può non tenere in nessun conto l'empiria sperimentale, in quanto il metodo deduttivo è contrapposizione assoluta ad essa. Ma poi, — ed è questo il passo ch'egli fa nella direzione che sarà di Feuerbach e Marx — aggiunge che questo divorzio tra scienza sperimentale della natura e filosofia della stessa sarebbe ancor piú patente, se la speculazione non sussumesse surrettiziamente e furtivamente in sé i risultati sperimentali ottenuti dalla scienza; se cioè non sistematizzasse *a posteriori* il dato empirico, dandogli l'apparenza d'una costruzione speculativa deducibile *a priori*:

> « L'opposizione tra questo procedimento (deduttivo) della filosofia della natura e la scienza naturale empirica non è quindi disconoscibile, e colpirebbe ancor piú, se quella non fosse abbastanza astuta da appropriarsi furtivamente dei risultati di quest'ultima e smerciarli sotto la propria insegna, col che essa facilmente nasconde l'insufficienza del proprio metodo, almeno per l' occhio non esercitato » (p. 37).

Basandosi su argomentazioni antispeculative di questo genere, Biedermann difende dalla speculazione non solo la scienza della natura, ma anche il diritto, la teoria generale dello stato, l'economia, la morale etc. Ora, se si rammenta che tutto ciò rientra in una polemica contro la scienza *specificamente* « accademica », e che il sentimento o la chiara cognizione del divorzio tra università e vita pratica era stato diffuso in Germania, dopo la morte di Hegel, proprio dagli avvenimenti concernenti Ruge, Strauss, Feuerbach, Märklin etc., si vedrà come la polemica anti accademica di questi autori della sinistra sia stata un momento importante della messa in crisi di tutto il metodo speculativo tedesco postkantiano. — Una recensione di quest'opera venne pubblicata sugli « Annali di Halle » da J. FRAUENSTÄDT, dal n. 279, 21 novembre 1839, cc. 2225-2232, al n. 285, 28 novembre 1839, cc. 2273-2280.

Concludo quest'appendice sulla vicenda zurighese di Strauss con l'indicazione bibliografica delle voci sulla « polemica » che sino ad ora non ho citate; l'elenco, seppur lungo, non è certo completo, ma penso sia bene riportarlo perché può costituire il punto di partenza per indagare un momento della storia del pensiero in cui questo è strettissimamente congiunto con la storia politica, e merita quindi di essere approfondito. Inizio con l'elencazione dei titoli ANONIMI: *Affaires de Zürich; le protestantisme vital contre le protestantisme nominal*, Paris, 1839; *Anleitung für weiblich. Vereine, ... und andere, welche sich während den Wahlverhandlungen im Gebete zu Gott wenden wollen*, s. l., s. d.; *Antistraussianischer Gruss an einen Herrn Antistes von Struthio Camelus, Nachtwächter in Bülach... Herausgegeben von der Gesellschaft für Veredlung des Abtritts-Papiers*, s. l., s. d.; *Antwort eines Laien auf das Sendschreiben des Herrn Dr. Strauss an Hirzel, Orelli und Hitzig. Einer aus den 40.000*, Zürich, 1839; *Bettagspredigt für die eidgnöss. Regenten, welche weder in den Kirchen noch in den Herzen den eidgenöss. Bettag feiern*, Zürich-Frauenfeld, 1839; *Confirmations-Rede mit Rücksicht auf die kirchlichen Ereignisse der Zeit*, Zürich, 1839; *Der Kampf der Principien im Kt. Zürich im J. 1839; von einem Augenzeugen*, s. l., s. d.; *Der Strauss'sche Unglaube, seine Quellen und Folgen*, Bern, 1839; *Der zürcherische Landsturm am 6 Sept. 1839*, Zürich-Frauenfeld, 1839; *Die Bürger der Kirchengemeinde N. an den H. Gr. Rath des Standes Zürich*, Zürich, s. d.; *Die Revolution der Pfaffen oder der 6. Sept. 1839 in Zürich*, St. Gallen, 1839; *Dr. Strauss und seine Lehre. Ein freies Wort an die freien Zürcher*, Zürich, 1839; *Ein Beitrag zur Beantwortung der Frage: Lag es nicht in der Tendenz des vertriebenen zürch. Erziehungsrathes..?*, Zürich, 1840; *Eine Confirmation, im Schullehrer-Seminar zu Küsnach, am 27 März 1839*, Zürich, 1839; *Ein Nest voll Antistraussen-Eier, gelegt und gebrütet im Febraur, März und April 1839*, s. l., 1839; *Ein Wort zu Handen des zürch. Volks über das Sendschreiben des Herrn Dr. Strauss*, Zürich, 1839; *Ist Strauss uns zum Heil oder Unheil berufen? Beantwortet aus dessen Leben und Lehre nebst der Zuschrift des Dr. Strauss und dem diesfälligen neuesten Beschluss des Erziehungsrathes*, Zürich, 1839; *Lebe wohl, Dr. Strauss!*, Zürich, 1839; *Licht und Schatten der Glaubenspetition* (pseudonimo: SINCERUS VERIDIX), Zürich, 1839; *Rechtfertigung des Zwecks und Inhalts des Kreisschreibens Sr. Heil. Gregorius XVI an die Bürger des Kant. Zürich*, Luzern, 1839; *Sehet zu, dass Euch nicht Jemand verführe! Ein treu gemeintes Wort, veranlasst durch die Berufung des Dr. Strauss an Zürichs Hochschule*, St. Gallen, 1839; *Sendschreiben an Bürgermeister Hirzel in Zürich. Eine Beleuchtung seiner Rede, geh. vor dem Gr. Rath zu Gunsten des Dr.*

Strauss, St. Gallen, 1839; *Sendschreiben eines wohlgesinnten Oberländers an die irregeleiteten Bewohner des Kt. Zürich*, St. Gallen, 1840; *Sterne und Schnuppen aus der Götternacht in Zürich*, Aarau, 1839; *Strauss darf und soll nicht kommen!*, Zürich, 1839; *Strauss ist ein Christ*, Zürich, 1839; *Tagesgespräche über die Religionsgefahr*, Zürich, 1839; *Worte aus dem Volk und an das Volk des Kt. Zürich*, Aarau, 1839; *Worte eines gläubingen Katholiken über die Berufung des Dr. Strauss an die gläubigen Protestanten im Kt. Zürich*, St. Gallen, 1839; *Zeitgemässe Betrachtungen... über Zeitliches und Überzeitliches*, Zürich, 1839; *Zulage für Schüler der Weisheit und der Theosophie Jesu*, s. l., s. d.; *Zwingli vor dem Grossen Rathe in dem Jahre 1552; dramat. Scenen ... mit einem Nachspiel: Zwingli vor dem Grossen Rathe in dem Jahre 1839*, s. l., 1839; indico ora i titoli dovuti ad AUTORI VARI: *Adresse der vereinigten 22 Deputirten der 11 Bezirke an den h. Regierungsrath des Kt. Zürich 1 März 1839*, Zürich, 1839; *Gutachten der Minderheit des Erziehungsrathes... betr. die Angelegenheit des Herrn Dr. Strauss*, s. l., s. d.; *Petition der Studirenden an der Hochschule in Zürich*, 1839; *Rapport au grand conseil du canton de Vaud par sa députation à la diète ordinaire de 1839 sur les affaires du canton de Zürich*, Lausanne, 1839; *Sendschreiben des Central-Ausschusses der 11 Bezirke des Kt. Zürichs an die Kirchengemeinden desselben. 2 März. 1839*, Zürich, 1839; *Verhandlungen des Zürch. Gr. Rathes am 31. Jan. betreff. die Motion über die Berufung von Dr. Strauss*, Zürich-Frauenfeld, 1839; *Zuschrift des Comité des Vereins zum Schutze der christl. Glaubensfreiheit und der freien Schule an die Bürger des Kt. Zürich*, Zürich, 1839; indico ora le opere di autori noti: A. BAUTY, *La dernière révolution de Zürich*, Lausanne, 1839; F. BÖHRINGER (apparso anonimo), *Betrachtungen über die Revolution im Kt. Zürich, in Briefen eines Zürchers an einem Basler*, Basel, 1839; H. ELSNER (apparso anonimo), *Die Straussiade in Zürich, ein Heldengedicht in 9 Gesängen von Sedrach, Mesach und Abednego*, Leipzig, 1840; ERNST, *Einige Worte über Dr. Strauss und die Züricher*, Altenburg, 1839; J. J. FÜSSLI, *Die jüngste Zeit, ein ernster Ruf Gottes an unser Herz*, Zürich, 1839; J. J. FÜSSLI, *Motion betreffend die Wahl der Professoren der Theologie und die Berufung des Dr. Strauss*, Zürich, 1839; E. GAGLIARDI, *Der zürcher Putsch von 1839 in französischer Beleuchtung*, sta in « *Festausgabe Paul Schweizer* », Zürich, 1922, pp. 309-347; G. GESSNER, *Mahnungen der Zeit*, Zürich, 1839; GREGORIO XVI, *Kreisschreiben an die Bürger des Kt. Zürich, 20. Feb. 1839*, s. l.; J. C. GROB, *Die wahre Reformation nach dem Worte Gottes*, Zürich, 1839; J. C. GROB, *Die Zürcherische Kirche und Schule und ihr Verhältniss zu Dr. Strauss im J. 1839*, Zürich,

1839; H. GROSSMANN, *Straussenhandel und Zürichputsch*, in « *Quellen und Studien zur Geschichte der helvet. Kirche* », X, Zürich, 1939; H. R., *Dr. Strauss als Werkzeug des Radicalismus oder der Angriff des sich selbst vergötternden Verstandes gegen das gläubige Gemüth*, St. Gallen, 1839; J. HEER, *Einige Worte der Belehrung, der Warnung und des Trostes hinsichtlich der neuesten kirchlichen Vorfälle im Kt. Zürich*, Glarus, 1839; J. HEER, *Nachtrag zu den Worten der Belehrung...*, Glarus, 1839; J. A. HENNE, *Sendschreiben an den Gr. Rath des Kt. Zürich*, St. Gallen, 1839; J. A. HENNE, *Zuschreiben an das zürcher Volk*, s. l., s. d.; W. HILDEBRANDT, *Der « Straussenhandel » in Zürich (1839) im Spiegel der zeitgenöss. Literatur*, in « *Quellen und Studien zur Geschichte der helvet. Kirche* », IX, Zürich, 1939; DIETH. HIRZEL, *Darstellung meines Benehmens... in den Straussischen Angelegenheiten*, Zürich, 1839; J. J. HÜRLIMANN-LANDIS, *Anrede an die am 2. Sept. 1839 in der Kirche zu Kloten versamm. Bezirks-Comités*, Zürich, s. d.; H. JUCKER, *Die zürcherische Glaubensbewegung im Jahre 1839*, in « *Die Sonntagpost* », suppl. sett. al « *Landboten* » di Winterthur, 24 giugno 1894; M. MEIER, *Der Werth des geschriebenen Wortes. Antwort auf die Zuschrift des Dr. A. Henne*, Zürich, s. d.; M. MEIER, *Des Volkes Klage über die Richtung der jetzigen Zeit im Verhältniss des Staates zum christlichen Glauben*, Zürich, 1839; D. R. MORIER, *Die Zürcher Revolution von 1839 in engl. Gesandschftsberichten, mitgeteilt von W. Oechsli*, in « *Zürcher Taschenbuch. 1909* », Zürich, 1909; H. G. NÄGELI, *Laienworte...*, Zürich, 1839[2]; I. T. SCHERR (apparso anonimo), *Ein freies und belehrendes Sendschreiben an die Herren XXIIger des sogenannten Glaubenscomités*, Zürich, 1839; I. T. SCHERR, *Züchtigung des 22. der 22ger im sogenannten Glaubenscomité*, s. l., s. d.; I. T. SCHERR, *Der Seminardirektor S. und seine Zöglinge*, s. l., s. d.; F. SCHULTHESS, *Aufzeichnungen über die Straussische Bewegung und den 6. Sept. 1839*, in « *Zürcher Taschenbuch. 1906* », Zürich, 1906; A. SCHWEIZER, *Das Leben Jesu von Strauss...*, Zürich, 1837; A. SCHWEIZER, *Ein Wort an die Bewohner der Kirchengemeinde Illnau*, s. l., s. d.; J. P. V. TROXLER, *Die letzten Dingen der Eidgenossenschaft, oder die den Christen heiligen Schriften und ihr göttlicher Geist in Frage gestellt*, St. Gallen, 1839; B. UEBEL, *Bericht über die Vorgänge des 6. Sept. in Zürich*, Zürich, s. d.[1]; Bern, 1839[2]; A. S. VÖGELIN, *Beleuchtung des 'freien Wortes an die freien Zürcher'*, Zürich-Frauenfeld, 1839; H. WEISS, *Beitrag zur Geschichte der Revolution vom. 6. Sept. 1839*, Winterthur, s. d.; H. WILD, *Die Worte des Auferstandenen*, Zürich, 1839; K. M. WIRTH, *Sendschreiben an den Verfasser der Schrift: 'Dr. Strauss und seine Lehre'*, Zürich, 1839; K. M. WIRTH, *Sendschreiben an das Volk des Kt. St. Gallen über die Berufung des Dr. Strauss nach*

Zürich, St. Gallen, 1839; U. ZEHNDER, *Ein Wort für das Volk über Dr. Strauss, seine Berufung und seine Lehre*, Zürich, 1839; J. ZELLER, *Stimmen der deutschen Kirche über das Leben Jesu von Dr. Strauss*, Zürich, 1839; J. R. ZIEGLER (apparso anonimo), *Schreiben an d. Reg.-Rath in Zürich betr. Dr. Strauss und seine Berufung*, Winterthur, s. d.; H. ZIMMERMANN (apparso anonimo), *Des Zürchervolkes Kampf und Sieg für seinen Christenglauben im Jahre 1839*, Zürich, 1839.

INDICE DEI NOMI

Non figurano in questo indice i nomi di Hegel, Strauss e Gesú (Cristo).

A

B

C

D

H

M

N

S

	ERRATA	CORRIGE
p. 3, riga 20	Fichet	Fichte
» 32, righe 15-16	*du salut publique*	*de salut public*
» 87, riga 7	*Vità di Gesú*	*Vita di Gesú*
» 102, » 4	Echenmayer	Eschenmayer
» 128, » 11	*Warheit*	*Wahrheit*
» 129, » 5	*Warheit*	*Wahrheit*
» 146, » 25	*der Throne*	*dem Throne*
» 172, » 32	dalla *Stift*	dallo *Stift*
» 193, » 23	*neuren*	*neuern*
» 274, » 26	*Selbsbewusstsein*	*Selbstbewusstsein*
» 295, » 23	*Romanik*	*Romantik*
» 356, » 32	‘ *maniphestes* ’	‘ *manifestes* ’